Sozial-Eudämonismus

und

Sittliche Verpflichtung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Gerhard Burk

aus Lichtenstern.

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Juli 1903.

Langensalza,

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann).

1904.

Sozial-Eudämonismus

und

Sittliche Verpflichtung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Gerhard Burk

aus Lichtenstern.

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Juli 1903.

ACAD. LIBRARY

Langensalza,

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann).

1904.

Meinem Freunde,

dem Pfarramtskandidaten

Reinhold Max Krüger

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549826_0094

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Kapitel I 2

Die Konstruktion des Sozial-Eudämonismus vom Standpunkt des individuellen Egoismus aus 2

Exkurs über Paulsens Energismus 4

Exkurs über die moralischen Lustwerte 7

A. Der Begriff der Pflicht im individualistischen Sozial-Eudämonismus. 20

B. Der Begriff des Opfers im individualistischen Sozial-Eudämonismus 24

Die Unentbehrlichkeit des Opfers zur Realisierung der Sozial-Eudämonie 27

Versuche, den Begriff des Opfers im Sozial-Eudämonismus zu halten 32

C. Der Begriff der Schuld, Sünde, Reue, des Gewissens im individualistischen Sozial-Eudämonismus 36

Kapitel II 38

Die Konstruktion des Sozial-Eudämonismus vom Standpunkt der Gesellschaft aus 38

Der Begriff der Pflicht und der Schuld

Kapitel III 44

Die Konstruktion des Sozial-Eudämonismus auf der Basis der »uninteressierten, universellen Sympathie« oder der Idee des Wohlwollens 44

Der Grund der sittlichen Verpflichtung liegt im ethischen Idealismus. Der Eudämonismus ist aufgegeben.

Versuche, die Idee des Wohlwollens und das Pflichtbewußtsein aus dem Egoismus abzuleiten. (Darwin, Spencer u. a.) 48

Resultat: Der Sozial-Eudämonismus ist unfähig, aus sich selbst heraus den Pflichtbegriff zu begründen.

Schluß 58

Die Sozialdemokratie als Vertreterin des wissenschaftlichen Sozial-Eudämonismus 58

Einleitung.

Man mag die Ethik und ihre Aufgaben definieren, wie man will, als normative oder theoretische Wissenschaft, man mag an ihre Spitze stellen den Pflichtbegriff oder mag ausgehen von dem sittlichen Urteil:[1]) immer wird als spezifischer Unterschied der Ethik und der andern Wissenschaften der bestehen bleiben müssen, daß neben der Frage um das »Sein«, auch immer die Frage um das »Soll« behandelt werden muß, sei es, daß derselben primäre, sei es, daß ihr sekundäre Bedeutung beigemessen wird. So z. B. genügt es nicht, zu dem Urteile gelangt zu sein: das Wohlwollen ist gut, das Übelwollen ist böse, sondern es erhebt sich immer noch die Frage: Warum muß ich nun der Idee des Wohlwollens unbedingt gehorchen, warum wird von mir unbedingt gefordert, dem Übelwollen, dem Bösen zu entsagen? Mit welchem Rechte heißt es nun auch: »Du sollst deinen Feind lieben?« Und so wird es keiner Ethik, welche auf diesen Namen Anspruch macht, erspart bleiben, den Grund der Verbindlichkeit ihrer Lehren für den Willen aufzuzeigen, mit andern Worten: Es wird stets als ein Schiboleth jedes ethischen Systems gelten müssen, daß der Pflichtbegriff und die mit ihm verwandten Begriffe des Opfersinnes, der Schuld, der Reue, des Gewissens, darin eine Stelle haben. Nicht als ob wir jeglicher Ethik, welche dieser Forderung genügt, nun auch beistimmen müßten; nur negativ gilt unser

[1]) Vergl. Stange, Einleitung in die Ethik. 1901.

Satz: Ein ethisches System, welches den Grund der sittlichen Verpflichtung für das handelnde Individuum nicht aufweisen kann, oder gar eine solche konsequenterweise überhaupt nicht zuläßt, muß auf den Anspruch, als solches fernerhin noch angesehen zu werden, verzichten. (Damit ist nicht gesagt, daß ein solches System überhaupt wertlos wäre; nur als selbständige Ethik ist es unbrauchbar.) So heißt es bei Windelband:[1]) »Das Pflichtbewußtsein ist insofern das Prinzip der Moral, als es die oberste Bedingung ist, unter der sittliches Leben möglich ist. Was Pflicht ist, das mag je nach den Umständen, Völkern und Zeitläufen verschieden sein; aber, daß überhaupt eine Pflicht anerkannt werde, ist die selbstverständliche, einem jeden einleuchtende Grundbedingung des ethischen Lebens. Wer da leugnen wollte, daß es überhaupt ein Soll für den Menschen gibt, wer gar keine Pflicht anerkennte, der müßte seinerseits auf alle Beurteilung verzichten, und in ihm würden wir andrerseits den absolut Unsittlichen erkennen. Das Pflichtbewußtsein ist also das allgemeingültige Prinzip der Moral.«

Und so wollen wir uns denn zur Aufgabe stellen, den Sozial-Eudämonismus oder Sozial-Utilitarismus dieser Prüfung zu unterziehen, um von diesem Gesichtspunkte aus seine Existenzberechtigung als selbständiges ethisches System zu untersuchen. Besteht er die Probe, so ist derselbe zwar noch nicht von allen Bedenken freigesprochen, sondern unterläge nach anderen Gesichtspunkten der Beurteilung, besteht er aber die Probe nicht, so ist er als ethisches System abgetan, nach den Worten eines Eudämonisten[2]) selbst: »Nun ist es aber mit einer Ethik sehr dürftig bestellt, die keine Verbindlichkeit des Sittlichen nachweisen kann.« Gehen wir also über auf den Gegenstand unserer Abhandlung, und beginnen wir mit der entwickelnden Darstellung des Sozial-Eudämonismus!

Kapitel I.

Die Konstruktion des Sozial-Eudämonismus vom Standpunkte des individuellen Egoismus aus.

Als Begründer desselben ist Jeremias Bentham[3]) anzusehen, der in seinem Werke »Principles of moral and legislation« dieses System

[1]) Windelband, Präludien. 1903. S. 325.

[2]) Regler, Herbarts Stellung zum Eudämonismus. 1901. S. 51 f.

[3]) Vergl. über Bentham und die englische Ethik: Hensel, Thomas Carlyle, 1901. S. 24 ff. — Derselbe: Hauptprobleme der Ethik. 1903.

ausgebaut hat und folgenden Gedankengang nimmt:[1]) Die Natur hat den Menschen unter die Herrschaft der Lust und Unlust gestellt. Bei allen Entschließungen, Handeln und Urteilen, so lehrt die psychologische Analyse, ist er einzig und allein geleitet von dem unwiderstehlichen Motiv, Lust zu erwerben und Unlust zu vermeiden. Selbst in dem Augenblick, wo er sich mit Absicht der schmerzhaften Unlust preisgibt oder die größere Lust von sich weist, ist dennoch die Verfolgung der größeren Lust, resp. die Vermeidung einer größeren Unlust sein einziges Ziel. So, wenn der Patient in die gewiß sehr schmerzhafte Amputation seines Beines einwilligt, tut er es doch nur, um einer späteren größeren und dauernden Unlust zu entgehen.[2])

In Bezug auf diese beiden Grundfaktoren des menschlichen Lebens ist der Begriff der Nützlichkeit ein sekundärer Begriff. »Er bezeichnet die Eigenschaft oder das Geeignetsein einer Sache, vor irgend einem Übel zu bewahren oder irgend ein Gut zu verschaffen. Unter Übel ist aber Unlust, Schmerz oder Ursache von Schmerz, unter »Gut« Lust oder Ursache von Lust zu verstehen. Dem Nutzen oder Interesse eines Individuums ist gemäß, was dazu dient, die Totalsumme seines Wohlseins zu vermehren; dem Nutzen oder Interesse eines Gemeinwesens gemäß, was die Totalsumme des Wohlseins aller Individuen, aus welchen es besteht, zu vermehren geeignet ist.« Hier glaubt Bentham den festen Punkt gewonnen zu haben, das *δός μοι ποῦ στῶ* des Archimedes, wie einen solchen jede Ethik aufweisen muß, will sie sich nicht unrettbar in einem circulus vitiosus verlieren. Hier sieht er sich auf einer letzten Grundtatsache angekommen, die wie die mathematischen Axiome unmittelbar evident sind und weder eines weiteren Beweises fähig sind, noch eines solchen bedürfen. Es ist dies eine vollständig richtige Forderung, daß das letzte Prinzip seine Gewißheit in sich selber haben muß, und daß für seine Anerkennung genügen muß, dasselbe aufzuklären und zu entwickeln.[3]) Andernfalls bleibt alles relativ; d. h. wir müssen auf jegliche Wahrheit verzichten.

Das Prinzip der Nützlichkeit hat es daher lediglich mit der Untersuchung zu tun, ob und in welchem Maße und Verhältnis eine Hand-

[1]) Nach: Grundsätze der Zivil- und Kriminal-Gesetzgebung aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham, herausgegeben von Etienne Dumont, für Deutschland bearbeitet und mit Anm. versehen von Dr. Fr. Ed. Beneke. 1830.

[2]) Bentham a. a. O. Band I. S. 35 ff.

[3]) Vergl. Dörpfeld, Zur Ethik. 1895. S. 1 ff. — Gille, Die absolute Gewißheit und Allgemeingültigkeit der sittlichen Stammurteile. 1903. S. 5 ff.

lungsweise eines einzelnen Menschen oder eines Gemeinwesens geeignet ist, Lust oder Unlust hervorzubringen. Und je nachdem das Resultat ein Plus auf seiten der Lust aufweist, ist dieselbe als nützlich, und da dies auch als der Maßstab des ethischen Wertens gilt, als sittlich gut, oder falls das Gegenteil der Fall ist, als schädlich, unsittlich, böse erwiesen. Werden also die Begriffe unseres ethischen Sprachgebrauches, deren uns eine außerordentliche Fülle in unserem Sprachschatze in allen Nüanzierungen zu Gebote stehen, und die wir tagtäglich gebrauchen, angewendet, so darf man ihnen ursprünglich keinen andern Sinn unterlegen, als das Geeignetsein respektiv Ungeeignetsein zur Hervorbringung von gewissen Lust- und Unlustempfindungen. Unter Lust und Unlust ist aber jegliche Art von Lust, sinnlicher wie geistiger Art zu begreifen, wie sie beim Menschen in dem ganzen Umfange seiner Kulturentwicklung sich uns darstellen. »Tugend ist daher auch nur ein Gut in Rücksicht der mit ihr verbundenen Lust; das Laster nur ein Übel in Rücksicht der aus ihm hervorgehenden Unlust.« [1])

Exkurs über Paulsens »teleologischen Energismus«.

Hier halten wir einen Augenblick inne und wenden uns dem System Paulsens zu.[2]) Dieser verwahrt sich nämlich in langen Ausführungen aufs entschiedenste dagegen, daß sein System, dem er den Namen »teleologischer Energismus« gibt, mit der »Lustlehre« Benthams zusammengeworfen werde.[3]) Nicht auf Lust, auf einen Gefühlsinhalt, sondern auf Erhaltung und Steigerung des Einzellebens und der Gattung, die volle Lebensbetätigung, die normale Ausübung der Lebensfunktionen, worauf seine Natur angelegt ist, sei der menschliche Wille mit seinen ihm immanenten Trieben und Begehrungen gerichtet. Dieser Wille des Menschen als eines geistig-geschichtlichen Vernunftwesens ist der Maßstab des sittlichen Handelns. Gut ist, was diesem Willen entspricht, böse das Gegenteil davon. Den Namen »Utilitarismus« vermeidet er in den neueren Auflagen bloß deshalb, weil derselbe zu den Lustlehren der englischen Utilitarier sprachgeschichtlich einmal eine unlösbare Beziehung habe, und ersetzt denselben, um nicht immer wieder in die Nachbarschaft Benthams gebracht zu werden, vorsichtshalber durch den Ausdruck »teleologisch«.

Indessen fragen wir mit Flügel: »Was ist denn Lust in den

[1]) Bentham a. a. O. S. 38.
[2]) System der Ethik. 4. Aufl. 1896.
[3]) Paulsen a. a. O. Band I. S. 202 ff., 228 ff.

meisten Fällen anders, als Befriedigung seiner Triebe, Wünsche und Begehrungen?«[1]) Gerade so haben wir doch den Eudämonismus definiert, und keinen andern Begriff als diesen haben wir bei unserer Abhandlung im Auge. Um zu zeigen, welch prinzipieller Unterschied zwischen seinem Energismus und der Lustlehre Benthams, die er als Hedonismus bezeichnet, besteht, wählt Paulsen folgende Beispiele:[2]) »Wir setzen uns hungrig zu Tisch. Ist Lust unser Zweck, zu dem sich das Essen, ... als ein an sich gleichgültiges Mittel verhält? Der Musikliebhaber geht in ein Konzert; ist Lust sein Zweck und Musik das Mittel? Hat Goethe .... als Mittel zu seinem Glücksmaximum gewählt: Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede, Liebesverhältnisse mit Mädchen und Frauen, Geschäfte und Reisen, naturwissenschaftliche und geschichtliche Untersuchungen? – Nun das ist absurd, und niemand wird es sagen wollen. Sondern in seiner Natur lagen Triebe, Kräfte, die zur Entfaltung und Betätigung drängten, nicht wesentlich anders als Triebkräfte, die im Pflanzenkeim eingeschlossen liegen. Und bei der Entfaltung und Betätigung trat Lust ein, aber diese Lust war nicht vorher in der Vorstellung als Zweck und jene anderen Dinge als Mittel. Der Trieb und das Verlangen der Betätigung war vor aller Vorstellung von Lust, nicht umgekehrt die Vorstellung von Lust vor dem Trieb, ihn erst hervorbringend oder erweckend. Nur bei dem blasierten und ruinierten Müßiggänger mag so etwas vorkommen, daß er erst ein allgemeines Verlangen nach Lust empfindet und dann sich umsieht nach irgend welchen Mitteln, Lust zu erzeugen. Bei dem gesunden Menschen ist es nicht so.« Dazu bemerkt Flügel:[3]) »Auf die Gefahr hin, für ungesund usw. zu gelten, und etwas Absurdes zu sagen, sage ich doch: In den angeführten Beispielen hat man es mit Lust zu tun. Befriedigung derartiger Triebe ist Lust. Man versuche es nur, sie nicht zu befriedigen, welch starke Unlust sich dann regt. Was ist das für ein eigentümlicher Begriff von Lust, als mache sich der Lustsuchende erst einen Begriff von Lust, nimmt sich dann vor, Lust zu suchen und denkt nun darüber nach, welche Mittel er dazu gebrauchen kann?« Die weiteren Ausführungen Paulsens treffen höchstens, und auch nur teilweise, den Hedonismus im Sinne Aristipps mit seiner ἡδονὴ ἐν κινήσει als oberstem »Moralprinzip«, nicht aber den Eudämonismus Benthams, der ebenfalls, wie Aristoteles, der Be-

[1]) O. Flügel, Versuche, die absolute Ethik Herbarts durch die relative des Evolutionismus zu ersetzen oder zu ergänzen. Elberfeld 1900. S. 43.

[2]) Paulsen a. a. O. I. S. 231.

[3]) Flügel a. a. O. S. 44.

gründer des Eudämonismus als ethischen Systems,[1]) und ihm folgend Paulsen selbst und Höffding[2]) die ganze »Lebenstotalität« des Individuums zu Grunde legt und nicht, wie Paulsen zu meinen scheint, der »Souveränität des Augenblicks«, um die Termini Höffdings zu gebrauchen, huldigt.

Es wäre ferner auch eine einseitige Auffassung des Eudämonismus und der Begriffe der Befriedigung und der Lust, wollte man dieselbe nur in dem Lustgefühle finden, in welchem der Mensch im Genuß des erreichten Zweckes ausruht. Nehmen wir das Beispiel des Spaziergangs: Nicht in dem Momente allein, wo wir oben auf dem Berggipfel uns dem Genusse der herrlichen Rundsicht hingeben, besteht das mit dem Spaziergang verbundene Lustgefühl, wenngleich es der Kulminationspunkt desselben ist, sondern der ganze Wechsel von Anstrengung und Genuß während desselben, ja auch die Vorfreuden, Spannungen und Erwartungen beim Antritt desselben, müssen mit in Betracht gezogen werden. Mit Recht verschmäht es daher der Tourist, sich nur durch Zahnradbahnen auf die Bergeshöhen ziehen zu lassen, weil er wohl weiß, daß ihm dann die Sache keinen so großen Reiz mehr bieten kann. Es wäre sonst »eine einseitige Auffassung des Gemütlebens zu Grunde gelegt, als ob nur ein bestimmter abgeschlossener Erfolg befriedigen könnte, und als ob es der Mensch aushielte, nur sich dem Genusse eines erreichten Erfolges hinzugeben. In Wirklichkeit ist diese überwiegend passive Lust nur vorübergehend; die Tätigkeit selbst ist dem Menschen Bedürfnis, und die aktive Lust, die mit dem lebendigen Wirken als solchem verbunden ist, bildet einen wesentlichen Teil seiner Befriedigung.«[3]) Nun ist ja allerdings, wie auch Stange[4]) bemerkt, das System Paulsens durchaus kein einheitliches, sondern es mischen sich gelegentlich fremdartige universalistisch-evolutionistische und pantheistisch-mystische Züge mit unter. (Vergl. bes. das Kapitel: »Das Verhältnis der Moral zur Religion«[5]) und seine Stellung zur Ethik des Christentums,[6]) die uns unten noch beschäftigen wird.) Aber soweit es sich um die Prinzipfragen handelt, muß er sich wohl oder übel gefallen lassen, zu den regelrechten Vertretern des Eudämonismus gerechnet zu werden (und zwar, wie

[1]) Vergl. Thilo, Über die Eudämonie des Aristoteles in Z. f. ex. Ph. II.

[2]) H. Höffding, Ethik, übersetzt von Bendixen.

[3]) Sigwart, Vorfragen der Ethik. 1886. S. 13.

[4]) C. Stange, Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik Paulsen, Wundt, Hartmann. 1892. S. 17.

[5]) Paulsen, I. S. 382 ff.

[6]) Desgl. a. a. O. I. S. 60 ff.

wir später sehen werden, des Sozial-Eudämonismus auf individueller Grundlage).

Wenn nun Beneke an Bentham tadelt, daß er die höhere und höchte »Lust«, welcher ein Mensch überhaupt teilhaftig wird, nämlich die moralische, fast gänzlich unberücksichtigt gelassen habe, und glaubt durch Einfügung dieser »Lustgattung« alle Einwände gegen das Nützlichkeitsprinzip zum Schweigen zu bringen, so begeht er eine arge petitio principii. Denn dadurch wird nicht etwa eine Lücke in dem Utilitarismus im Geiste Benthams ausgefüllt, sondern derselbe direkt verfälscht. Freilich finden sich derlei Inkonsequenzen auch bei Bentham selber, die Beneke allerdings nicht als solche erkennt, sondern als richtige Spuren, die man weiter zu verfolgen habe, und die von den Utilitariern in mehr oder weniger versteckter Form im Kampfe gegen die Antieudämonisten und zur Verteidigung des eigenen Systems immer wieder vorgebracht werden; und so ist es wohl nötig, dieser Frage näher auf den Grund zu gehen.

Exkurs über die moralischen Lustwerte.[1])

Bei Bentham tritt uns dieser Fehler entgegen, wenn er von Lustempfindung aus der Freundschaft, der Frömmigkeit, dem Wohlwollen spricht.[2]) Bei der Freundschaft setzt er selbst uneigennützige Gesinnung und Wohlwollen voraus, rein sittliche Begriffe des Idealismus. So wie Bentham allerdings die Frömmigkeit zeichnet, nämlich als »die Überzeugung, Gottes Gunst zu erwerben oder zu besitzen, und infolgedessen von ihm besondere Gnade erwarten zu können teils in diesem Leben, teils in einem andern«, werden wir, insofern wir den Utilitarier aus dieser Darstellung heraushören, ohne Zaudern derselben jeglichen sittlichen Gehalt absprechen, und sie als krasse Lohnsucht bezeichnen. Andrerseits verbinden sich doch unwillkürlich in der Seele eines jeden mit dem Worte Frömmigkeit und Gnade noch rein religiös-sittliche Anschauungen. So erhält hier die Bemerkung Hartensteins eine treffliche Bestätigung:[3]) »Systematische Mängel in der Anlage ethischer Untersuchungen haben überhaupt zu allen Zeiten, wenn nur sonst dem Ganzen eine tüchtige Gesinnung zu Grunde lag, deshalb weniger geschadet, als sonst der Irrtum zu schaden pflegt, weil die wahren ethischen Ideen unwillkürlich in der

[1]) Vergl. Volkelt, Über die Lust als höchsten Wertmaßstab, Zeitschrift für Philosophie. Bd. 88. S. 245 f. — Lipps, Die ethischen Grundfragen. 1899. S. 67 f. 77 f.

[2]) Bentham a. a. O. I. S. 89 ff. 147 f.

[3]) Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. 1844. S. 76.

Auslegung einer ethischen Untersuchung sich geltend machen, und das sittliche Interesse dessen, der die Lehre aufnimmt, den mangelhaften Ausdruck derselben zu ergänzen immer bereit ist.« Und ebenso trifft zu, was Schleiermacher über die Sittenlehre Fichtes sagt:[1] daß Erschleichungen und manche der Methode nicht ganz würdige Wendungen leicht deshalb unbemerkt bleiben, nur weil von Anfang her die sittliche Zunötigung als Veranlassung der ganzen Aufgabe gezeigt und also bei allen Lesenden zum begleitenden Gedanken geworden ist, den sie, sobald es sich tun läßt, der Reihe einschieben.« Aber auch bei Bentham selbst erscheint der Begriff der Frommigkeit an anderer Stelle in reinerer, idealistischer Form: wenn er von der »Dankbarkeit spricht gegen das höchste Wesen, das man als den Urheber aller dieser Wohltaten betrachtet.« Und wenn nicht, so bliebe jedenfalls der rein utilitaristische Wortgebrauch von »Frommigkeit« ein grober Mißbrauch des Wortes. Ebenso ist allerdings auch der Begriff des Wohlwollens bei Bentham meist ganz auf die Stufe der egoistischen Berechnung oder des pathologischen, sympathischen Gefühls herabgedrückt, dem wir später noch eine genauere Betrachtung zu widmen haben.[2] So wenn er das »reine Wohlwollen« andrerseits schildert als ein sanftes und süßes Gefühl, dessen Empfindung angenehm ist, und das uns Widerwillen einflößt, andern Leid zuzufügen,[3] das unsere Tränen fließen läßt für die Leiden eines andern, wie für die unsrigen,[4] so ist das ein sentimentales Zerrbild, das uns lebhaft an die rührselige »schmelzende Teilnehmung« des vulgaren, seichten Rationalismus des 18. Jahrhunderts erinnert, aber nichts an sich hat von der kraftvollen sittlichen Idee des Wohlwollens oder »der praktischen Liebe, die im Willen liegt«,[5] wie wir sie beispielsweise in den Systemen Kants und Herbarts[6] vor uns haben, oder wie sie uns entgegentritt in dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter, oder in der Person Jesu selbst, die Dornenkrone auf dem Haupte.[7]

[1] Schleiermacher, Kritik der Sittenlehre. S. 27.

[2] Siehe unten Kapitel III.

[3] Bentham a. a. O. I. S. 88.

[4] Desgl. I. S. 151.

[5] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. von Kirchmann 1897. S. 17 f.

[6] Herbart, Ausgabe Kehrbach 1897. Band II. S. 361 (Allgemeine praktische Philosophie). — Allihn, Grundriß der Ethik. 1898. S. 162 ff. — Ziller, Allgemeine Philosophie der Ethik. 1886. S. 157 ff. — Rein, Grundriß der Ethik. 1902. S. 172. — Harnisch a. a. O. S. 184 ff. — Felsch, Erläuterungen zu Herbarts Ethik. 1899. S. 35 ff.

[7] O. Flügel, Sittenlehre Jesu. 1897. S. 34 ff.

Aber immerhin, wenn Bentham von Wohlwollen spricht, das sich auf alle Menschen verbreiten kann, wenn er von Vaterlandsliebe und allgemeiner Menschenliebe spricht, von Erbarmen und Mitleid, so ist es unmöglich, diesen Begriff jegliches sittlichen Gehaltes, der ihm einmal anhaftet, zu entleeren, und wir befinden uns damit tatsächlich auf idealistisch-ethischem Boden.

Nun fragen wir aber: Wie kann man das Moralische ohne weiteres in die Lusttafeln mit aufnehmen? Das gerade ist ja das Problem: Worin besteht das Moralische? Wir bewegen uns also hier in dem Kreise: Das Moralische ist das, was uns Lust bereitet. Was bereitet uns aber Lust? Unter anderm auch das Moralische! Nach Beneke aber, der die moralische Lust nicht als gleichgeordnet den andern Lustgattungen gelten lassen will, sondern als die höchste, größte Lustempfindung, deren ein Mensch teilhaftig werden kann, würden wir in folgendes Dilemma kommen:

Moralisch handelt man, wenn man jederzeit die höchste Lust der niedrigeren, resp. der Unlust vorzieht. Da nun das Moralische, wie psychologisch nachgewiesen (?), die höchste Lustempfindung bietet, so ist es das einzig Moralische: Moralisch zu handeln. Es sei denn, sittliche Werte kämen bei der Vergleichung der vorliegenden Lustgattungen gar nicht in Frage, dann handelt man dennoch moralisch (!), wenn man die geistige Lust, als der an sich schon größeren (wenn man nämlich die Qualitätsgrößen in Quantitäten auflöst), der bloß sinnlichen Lust, oder die größere sinnliche Lust der kleineren sinnlichen vorzieht! Der Fehler tritt hier klar zu Tage: Gewiß ist es, daß die Lust, die reine Freude am Sittlichen und Guten — wenngleich hier der Ausdruck Lust nicht recht am Platze ist —, einem sittlichen Menschen das alleinige, wahre Glück bereiten kann, gegen das er alle anderen Güter für nichts erachtet,[1]) aber dabei ist doch der Begriff des Guten, des Moralischen als gegeben und bekannt vorausgesetzt, während es ja gerade Aufgabe jenes Systems wäre, denselben aufzuzeigen. Außerdem ist die psychologische Analyse, nach der das Sittlichhandeln an sich, ganz allgemein seiner Wesensbeschaffenheit nach, die höchste Lust garantiere, direkt falsch. »Denn in Wirklichkeit empfinden nur sittlich hoch entwickelte Menschen das höchste Glück in der Ausübung des Guten um des Guten willen.«[2]) »Allein eben darum handelt es sich ja, nämlich zu zeigen, wie der

[1]) Vgl. Psalm 73, 25. »Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde.«

[2]) Emil Kaler, Die Ethik des Utilitarismus. 1885. S. 27.

Mensch diese Stufe der sittlichen Bildung erreicht hat, daß er Freude am Sittlichen hat.«[1]) Aber auch so ist jene psychologische Analyse nicht einmal richtig. Wir denken an das Wort Herbarts,[2]) daß das Gefühl des Leidens und der Demütigung unzertrennlich von der moralischen Gemütsstimmung sei. Ganz so spricht sich auch Paulsen aus, wenn er als großen sittlichen Fortschritt, den das Christentum gegenüber der antiken Weltanschauung gebracht habe, anführt, daß es uns den Blick geöffnet habe für die tiefsittliche Bedeutung des Leidens,[3]) der Sünde, der Schuld.[4]) Es sei uns nicht mehr möglich, das Böse so unbefangen hinzunehmen und mit so naiver Selbstzufriedenheit auf das eigene Leben zu blicken, wie die Griechen und Römer es taten. »Denn je reiner das Gute erkannt und die Verpflichtung dazu gefühlt wird, ... um so größer zeigt sich auch der Umfang der Pflicht ..., um so mehr wächst das Bedauern, daß die eigene Kraft nicht zureicht .... der Beste fühlt oft am wenigsten völlige Befriedigung an seinem eigenen Tun.«[5]) »Die Lehren von Gütern, Pflichten und von der Tugend — so beginnt Herbart das berühmte Kapitel von dem Bedürfnisse der Religion — verwandeln sich im Gebrauche des Lebens nur zu leicht in Lehren von Übeln, von begangenen Fehlern und von Lastern.«[6]) Ähnlich Beneke:[7]) »Ebenso kann die Höhe moralischer Vollkommenheit manchen Kummer für uns herbeiführen, indem wir nämlich die Menschen nach einer höheren Norm zu messen uns gedrungen fühlen und also an denjenigen Denk- und Handlungsweisen Anstoß nehmen, die wir früher ohne Anstoß betrachteten.« Andrerseits gelingt es gerade leichtfertigen Menschen »oft beklagenswert gut, die Stimme ihres Gewissens zum Schweigen zu bringen.«[8]) Ferner, daß z. B. die Idee des Wohl-

[1]) O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. S. 139.

[2]) Joh. Fr. Herbarts sämtliche Werke, herausgegeben von Kehrbach. IX. S. 84.

[3]) Vergl. Carlyle, von Schulze-Gävernitz. 1897. S. 98.

[4]) Paulsen a. a. O. I. S. 144 f.

[5]) O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1896. S. 184.

[6]) Joh. Fr. Herbarts sämtlichen Werke, herausgegeben von K. Kehrbach. Band IX. S. 66.

Vergl. Allihn, Grundriß der Ethik. 1898. S. 263.

[7]) A. a. O. S. 45.

[8]) Gizycki, Moralphilosophie. S. 110.

Vergl. Carlyle: »Die sittlichen Größen der Weltgeschichte waren nicht glückliche Menschen im irdischen Sinne des Wortes. Nannte sich doch ein Paulus von Tarsus, den die Menschen später den Heiligen nannten, den »Ersten der

wollen, durchaus nicht immer Lust hervorruft, verkennt auch Bentham so wenig, daß er in seinem Inventarium der Unlustempfindungen ausdrücklich auch das Wohlwollen als Quelle derselben registriert.[1] Freilich trennt er dasselbe, wie schon bemerkt, nicht begrifflich von den psychologischen, sympathischen Gefühlen. »Als vernunftgemäßes Handeln würde sich dann dasjenige ergeben, welches den sympathischen Neigungen nur soweit folgt, als dies für das handelnde Individuum aller Voraussicht nach einen Überschuß von Lust zur Folge hatte .... Eine Mischung von egoistischen und sympathischen Trieben ließe sich allenfalls als eine weise Ökonomie des Lebens rechtfertigen.«[2] Aber weiter auch nicht! Jedenfalls aber sollte man vom eudämonistischen Standpunkt aus sich hüten, den Menschen zum absoluten Wohlwollen zu erziehen. »In einer Welt, wie die unserige, wo sich dem Wohlwollenden soviel Leid darstellt, das er nicht beseitigen kann, sondern das der einzelne oft still mit ansehen muß, lediglich mit dem Wunsche, daß dem Leidenden geholfen werden möge, in einer solchen Welt wird das Wohlwollen ebenso oft und wohl noch öfter die Form mitleidiger Teilnahme, als tätiger Hilfe annehmen müssen.«[3] Es wäre demnach nur die Frage, ob, wenn wir die Lustbilanz in Bezug auf die utilitaristische Berechtigung der spezifisch-sittlichen Gesinnung ziehen, dieselbe nicht öfter als eine Quelle der Unlust als der Lust erscheint. »Als ob die Natur, wenn es ihre Absicht gewesen wäre, dem Menschen ein möglichst hohes Maß des Genusses zuzuwenden, dies nicht in viel wirksamerer und sicherer Weise hätte bewerkstelligen können ... Statt dessen wirft sie mittels des Sittengesetzes den Zwiespalt in seine Seele: dem reinen Akkorde derselben fügt sie eine Dissonanz hinzu, die, wenn es ihm nicht gelingt,[4] sie aufzulösen, den Einklang stört, und wenn sie aufgelöst wird, ihn um nichts besser stellt, als wenn die zweite Saite, von der sie erklang, von ihr gar nicht aufgezogen wäre. .... Als ob der

Sorger«. — welche innere Qualen umschließt dieser Ausdruck! — während ein Nero heulend und zähneknirschend auf dem Palatin saß und wohlgemut starb, mit einem: qualis artifex pereo!« (Schulze-Gävernitz. 1897. S. 17.)

[1]) Bentham a. a. O. S. 151.

[2]) Kaler a. a. O. S. 54. Vergl. Volkelt a. a. O.

[3]) Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. 1895. S. 357. — O. Flügel. Probleme der Philosophie. 1893. S. 236. Herbarts Bemerkung in der Anmerkung. — Derselbe. Idealismus und Materialismus der Gegenwart. 1898. S. 149.

[4]) Vergl. Windelband, Präludien. S. 349:

»Viel leichter deshalb ist die Glückseligkeit für den zu erreichen, dem die sittlichen Bedürfnisse fehlen, als für denjenigen, der sie hat.«

wirklich sittliche Mensch sich im Gefühle seiner Vollkommenheit sonnte, um daraus Vergnügen zu schöpfen.«[1])

Überhaupt aber sträubt sich schon das allgemeine sittliche Gefühl dagegen und findet es absurd, derartig begrifflich ungleichartige Werte, wie sie sich bei Beneke und andern in einer Lusttafel zusammengestellt vorfinden, miteinander abzuwägen und zu vergleichen und sie vollends gar in Lusteinheiten quantitativ aufzulösen, damit sie überhaupt eine Vergleichung zulassen! Sollten nun aber doch einmal die Lust- oder Unlustempfindungen aus einer sittlichen oder unsittlichen Gesinnung, die sich in einem guten oder bösen Gewissen fühlbar machen, mit andern Lustwerten verglichen und quantitativ abgemessen werden, so müßte in jedem »ethischen« System, das sich nicht in strikten Gegensatz zu allem sittlichen Werturteilen stellt, die Summe der aus einer sittlichen Gesinnung resultierenden Lustempfindungen im Vergleich zu allen andern wohl oder übel als unendlich groß angenommen werden.

Denn die sog. rein sittlichen Werte müssen natürlich in jedem System als die höchsten geschätzt werden: das ist auch die Meinung Benekes. Zu solcher Wertschätzung werden aber die Vertreter dieses (allerdings inkonsequenten), Utilitarismus kaum bereit sein, da sie ja das Moralische höchstens als einen, wenn auch schwerwiegenden, Faktor neben andern gelten lassen. Schätzen sie den Wert eines guten Gewissens aber nicht so hoch, dann werden sie von dem ethischen Urteile ihr Urteil empfangen. Werden sie aber als unendlich groß geschätzt, um der sittlichen Erfahrung gerecht zu werden, so würden damit alle andern Lustwerte = 0 und damit außer Kurs gesetzt. Das idealistisch Sittliche wäre dann das einzig utilitaristisch Sittliche! So wären wir in den alten Zirkel hineingeraten. Aber, wie oben nachgewiesen, stimmt das Postulat, daß das Sittliche allgemein zugleich auch das Lustvollste, d. h. utilitaristisch Sittliche sei, durchaus nicht mit der Erfahrung.

Nun ist es zwar richtig, daß dem sittlichen Menschen das sittliche Handeln allein Befriedigung verschaffen kann, womit nicht geleugnet ist, daß dem natürlichen, nichtsittlichen Menschen die Befriedigung seiner geistigen oder gar sinnlichen Lust verhältnismäßig größeres Wohlbefinden garantiert. »Daß also das pflichtgemäße Tun unserer größtmöglichen Glückseligkeit entspricht, ist damit noch nicht gesagt.«[2])

Aber es ist ein völlig willkürlicher Gebrauch des Ausdrucks

[1]) Ihering, Der Zweck im Recht. Band II. S. 152.
[2]) Gizycki, Moralphilosophie. S. 18. Vergl. S. 116 ders.

»eudämonistisch«, wenn er nun auch auf diese oben erwähnte Befriedigung, welche das sittliche Handeln gewährt, angewandt wird. Werte, welche gar nicht aus dem eudämonistischen System selbst gewonnen, sondern höchstens übernommen sind, können nicht mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Diesen Fehler begeht z. B. Döring,[1]) der unter dem Ausdruck »Selbstschätzung« rein sittliche Werte aufnimmt und dieselben als eudämonistisch bezeichnet; dann Pfleiderer,[2]) Adickes, Sigwart,[3]) dem Regler[4]) folgt, welche beiden letzteren in gewissem Sinne jede Ethik als egoistisch-eudämonistisch erklären.

So heißt es bei Regler:[4]) »Wenn also Kant z. B. fordert, daß man handeln soll aus bloßer Achtung vor dem Sittengesetze ohne Rücksicht auf Neigungen, lieber im Gegensatz zu ihnen, so ist das nur denkbar, wenn ein solches Handeln aus Achtung vor dem Sittengesetze mehr Befriedigung gewährt, als ein Handeln nach dieser oder jener Neigung. Welcher Art diese Befriedigung ist, ist eine andere Frage (?). Oder wenn ein extremer Altruismus behauptet, alles egoistische Handeln ist unsittlich, und nur völlige selbstlose Aufopferung zum Wohle anderer hat Anspruch auf sittlichen Wert, so ist auch ein solches Wollen nur denkbar, wenn aus ihm für den betreffenden Menschen eine höhere Befriedigung resultiert. Auch die selbstloseste Hingebung für nicht eigene Interessen entbehrt nicht der besonderen und nachdrücklichen Beziehung auf das eigene Selbst. Wollen und Befriedigung sind Korrelatbegriffe! Insofern ist jede Ethik eudämonistisch.« Allerdings verengert er selbst nachher den Begriff Eudämonismus und stellt einen wissenschaftlich richtigeren auf. Aber wir können überhaupt nicht zugeben, daß das Wort »Eudämonismus«, auch im weitesten Sinne genommen, hier am Platze ist. Mit Recht erhebt Flügel gegen diesen völlig willkürlichen Gebrauch des Wortes Einspruch:[5]) »Ist das nicht eine petitio principii, setzt man nicht voraus, was man erklären will, wenn von sittlichem Eudämonismus geredet wird? Man fragt doch eben: Was ist sittlich? Nun wird gesagt: sittlich ist der unegoistische, sittliche Eudämonismus. Ist es nicht ein Widerspruch, schlimmer als hölzernes Eisen? Unegoistischer Eudämonis-

[1]) Dr. A. Döring, Handbuch der natürlich-menschlichen Sittenlehre.

[2]) Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. Jahrb. f. prot. Theol. 1880. VI. Heft. Heft 2—4.

[3]) Sigwart, Vorfragen der Ethik. 1886. — Adickes Z. f. Phil. u. philosoph. Kritik 116. Heft 1.

[4]) Dr. W. Regler, Herbarts Stellung zum Eudämonismus. 1901. S. 29 f.

[5]) O. Flügel, Versuche, die absolute Ethik Herbarts durch die relative des Evolutionismus zu ersetzen oder zu ergänzen. Elberfeld 1900. S. 47.

mus ist soviel als unegoistischer Egoismus oder egoistisches Wohlwollen.« So nennt es auch Schiller[1]) sophistisch, unsere sittliche Würde, das reine, gute Gewissen, als einen Bestandteil unserer Glückseligkeit vorzustellen, »es als eine Regung der Selbstliebe« verächtlich zu machen. Oder Flügel a. a. O.:[2]) Wer auch das Streben, sein Gewissen zu befriedigen, Lust nennt, »der hat es leicht, gegen die Antieudämonisten Kant und Herbart zu streiten, daß sie auch Eudämonisten sind, denn aus Achtung vor Pflicht oder aus Wohlgefallen an den Ideen zu handeln, sei auch Lust oder Eudämonismus.«[3]) .... »Wer darin keinen Unterschied macht, der wird sagen: auch der Märtyrer, der für seine Überzeugung das Grausamste erduldet, hat größere Lust daran, seiner Überzeugung treu zu bleiben, als diese Qualen mit Verleugnung seiner Überzeugung zu vermeiden; ihm erscheinen die leiblichen Qualen erträglicher als die Qualen eines bösen Gewissens. Insofern handelt er als Eudämonist oder Egoist, der nur seine Lust sucht .... Allein das ist nicht der geschichtliche Begriff des Eudämonismus.« Dasselbe Problem wird uns unten noch einmal begegnen. Denselben Einwurf von seiten der utilitaristischen Gegner führt Hensel an:[4]) »Wenn jemand nach seinem Gewissen handelt, so tut er das deshalb, weil ihm entgegen zu handeln die Qualen des verletzten Gewissens hervorrufen würde, also handelt man der Norm des Gewissens gemäß, weil man auf dem Standpunkt des Eudämonismus steht, weil beim entgegengesetzten Handeln sich ein Überschuß an Unlust für das handelnde Individuum ergeben würde.«

Diesen Einwand weist er aber zurück noch von einem andern Gesichtspunkt aus, als dem obigen geschichtlich-etymologischen. Die Scheinbarkeit jener Einwendungen beruht lediglich auf einer Verschiebung der eigentlichen Fragestellung: »Es ist ja ohne weiteres zuzugeben und ist auch schon zugegeben worden, daß jedes Wollen nach der Richtung und unter dem Gesichtspunkt daraus sich ergebender möglicher Lust und Unlust beurteilt werden kann. Aber es handelt sich hier gar nicht darum, sondern um die Frage, ob Rücksicht auf Lust und Unlust in mein sittliches Handeln eintritt, ob ich vor der Vornahme einer sittlichen Handlung die etwaigen Gewissensbisse im Unterlassungsfall, die etwaigen sonstigen unangenehmen Folgen im Begehungsfall gegeneinander abwäge und mich

[1]) Schiller, Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen.
[2]) O. Flügel a. a. O. S. 50. — Derselbe a. a. O. S. 46.
[3]) Vergl. Probleme der Philosophie. S. 247.
[4]) Hensel, Ethisches Wissen und Ethisches Handeln. 1889. S. 37 f.

alsdann dafür oder dawider entscheide. Und da wird, glaube ich, jeder in Selbstbeobachtung nur einigermaßen Erfahrene die bewußte Vornahme eines solchen Kalküls leugnen. . . . Es kommt darauf an, was ich bewußt beim sittlichen Handeln in mir wahrnehmen kann, und da finde ich allerdings einen sehr starken Appell des Gewissens, aber durchaus keine utilitarische Berechnung, oder wenn eine solche vorgenommen wird, keinen Einfluß davon auf den Charakter meiner Handlung als sittlich oder unsittlich.[1])

Es ist also sehr gut möglich, daß ein Mensch sich zu einer Handlung entschließt, von der er klar voraussieht, daß die daraus entstehenden übeln Folgen sich gar nicht vergleichen lassen mit den Lustempfindungen, die ihm ein gutes Gewissen bereiten wird, und es ist geradezu ein praktisches ad absurdum-Führen dieses individuell-utilitaristischen Erklärungsversuches, wenn zu den unmittelbaren Folgen einer solchen Handlung auch der Tod des Handelnden, der dann die Freuden seines guten Gewissens auch nicht mehr lange genießen kann, gehört. Glückseligkeit besteht im Besitz einer Summe von Lebensgütern nach Paulsen,[2]) »hat also das Leben selbst zur Voraussetzung. Wer sein Leben preisgibt, gibt auch die Glückseligkeit preis.«[3]) »In dem Momente, wo er es (das Glück) kosten soll, lebt er nicht mehr.«[4]) Deshalb sieht sich Sigwart[5]) auch veranlaßt, da das Individuum oft die Folgen seiner Handlung nicht selbst genießen kann, die Eudämonie in der Rückwirkung, welche die Voraussicht und der Gedanke des Erfolges auf dasselbe ausübt, zu suchen. In der Tat aber, Männer wie Codrus, Regulus, Winkelried müßten närrische Rechner gewesen sein, wenn sie vorher eine der-

[1]) Ebenso spricht sich Rein*) aus: »Nun wird dagegen eingewendet: Auch der Altruist ist im Grunde genommen nichts weiter als ein Egoist. Für ihn gewährt die Rettung des Nebenmenschen eine höhere Befriedigung. Also auch er ist geleitet durch die Rücksicht auf seine Lustempfindungen. Wer im Handeln Befriedigung sucht, handelt egoistisch. Und dies tut jeder. Bei diesem Einwand wird etwas sehr Wichtiges übersehen. Die Rettung des andern wird nicht unternommen, um ein Lustgefühl zu haben, sondern um ein Mitmenschenleben zu erhalten. Das Lustgefühl, das mit psychologischer Notwendigkeit sich dem Bewußtsein des Gelingens beigesellt, ist nur eine Begleiterscheinung. Gegenstand des Wollens ist die Rettung; die Befriedigung ist im Wollen mit enthalten, spielt aber als ungewollte Zugabe keine Rolle.« — Vergl. Lipps a. a. O. S. 6 f.

[2]) Vergl. Paulsen. I. S. 247.

[3]) Döring, Handbuch der nat.-menschl. Sittenlehre. S. 349.

[4]) Ihering, Der Zweck im Recht. II. S. 153.

[5]) Sigwart a. a. O. S. 7 f.

*) Rein, Grundriß der Ethik. 1902. S. 16.

artige Lustbilanz gezogen hätten! Und jedermann wird wohl den Gedanken absonderlich finden, daß ihr Opfermut aus dem Streben nach der daraus zu erwartenden lustvollen Gewissensbefriedigung, die sie angesichts des Todes oder während blutiger Qualen zu genießen gehabt hätten, hervorgegangen sei.[1]) »Das Geschäft wäre in der Tat oft ein sehr schlechtes, als Geschäft wäre es oft so töricht, als wenn jemand 100 Taler ausgeben wollte für eine Ware, die nicht 10 wert ist.«[2]) »Muhamed und Luther, Dante und Cromwell hätten vom utilitaristischen Standpunkt aus sehr viel richtiger gehandelt, sehr viel mehr Unlustgefühle vermieden, Lustgefühle eingeheimst, wenn sie in ihrer Sphäre verblieben, sich mit den herrschenden Gewalten leidlich abgefunden und Rücksicht auf ihr leibliches Wohl genommen hätten.«[3]) Darum braucht man noch lange nicht in das Extrem Kants zu verfallen, der rigoros überhaupt jegliche Befriedigung von der sittlichen Handlungsweise ausschloß, eine Ansicht, die ihm die bekannten Spottverse Schillers eintrugen. Ein Schüler der kritizistischen Moral klagt dem Meister seine Gewissensskrupel:

»Gerne dien ich dem Freunde, doch tu ich es leider mit Neigung.«
»Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.«

Worauf der Bedenkliche auf den absurden Ausweg gewiesen wird:

»Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,«
»Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.«[4])

Aber sollte es nun doch solche närrischen Gewissensgourmands geben, wie sie dort vorausgesetzt werden müssen, so würden wir sie

[1]) Vergl. Ihering a. a. O. 1. S. 54 f.: »Der Lohn, der dem Helden zu teil wird, der sich, um das Kriegsschiff oder das Fort nicht in Feindeshand fallen zu lassen, mit demselben in die Luft sprengt, dürfte wenig Verlockendes für ihn haben: einige Minuten oder Sekunden der inneren Befriedigung bezahlt mit dem ganzen Leben! . . . . in Wahrheit ein teuer erkauftes Vergnügen! . . . . Der Egoismus rechnet besser, die Selbstverleugnung ist ein Luxus, den er sich nicht verstattet, und den er im Grunde seines Herzens, wo er ihn bei andern trifft, für Torheit erachtet oder durch das Hineintragen unedler egoistischer Motive von seinem Standpunkt aus zurecht zu legen sucht.«

[2]) Gyzicki a. a. O. S. 119.

[3]) Hensels Einleitung zu den sozial-politischen Schriften Carlyles (Vandenhoek & Rupr.). S. XXXV.

[4]) Vergl. dazu Münsterberg, Ursprung der Sittlichkeit. 1889. S. 98 ff., der dort dieses Problem eingehend behandelt; und Hensel, Hauptprobleme der Ethik. S. 80 ff. — Ferner: Paulsen, System der Ethik. I. S. 324. — Kant, Kritik der praktischen Vernunft. I. Buch. 3. Hauptstück: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. von Kirchmann. 1897. S. 15 ff.

nicht einmal so hoch einschätzen, geschweige denn sie den sittlichen Helden zurechnen. Es wären anormale Käuze, selbstgefällige Frömmler, die in ihrem sogenannten »guten Gewissen« schwelgen nach dem bedenklichen Sprichwort: »Ein gut Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen,« die dasselbe nur insofern schätzen, »als es mit einem süßen Gefühl der Befriedigung lohnen« kann.[1]) Wer das gute Gewissen nur als einen erstrebenswerten feinen Leckerbissen betrachtet, hat seinen Lohn dahin. Die Ausartungen z. B. der Märtyrersucht, die uns in der Geschichte und auch heutzutage bei Sekten manchmal entgegentreten, kommen zum Teil auf dieses Konto. Aber es würde uns als Blasphemie erscheinen, wenn wir glauben sollten, daß der Heilige des Evangeliums, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trug, dabei aus Rücksicht zu »Lustempfindungen« geleitet gewesen sein soll. Darum bleibt es dabei: »Es muß in der Wissenschaft für einen Mißbrauch der Sprache erklärt werden, wenn jemand das Wort ‚Lust' für jeden psychischen Effekt gebraucht, durch den überhaupt eine Tatsache des Bewußtseins aufhört, eine bloße gleichgültige Tatsache zu sein. Dafür ist in der Wissenschaft nur die Allgemeinvorstellung des Wertes brauchbar.«[2])

Nach diesem notwendigen Exkurs über das Wesen der Lust und Unlust und den Begriff des Eudämonismus kommen wir nun zu Benthams Definition der Moral: »Die Moral ist also die Lehre von der Kunst, die Handlungen so zu leiten, daß man die möglichst größte Summe von Glück hervorbringe.« Das ist die Definition des Eudämonismus oder Utilitarismus. Beides sind Namen für dieselbe Sache. Nur der Standpunkt der Betrachtung ist ein verschiedener: dort wird der Zweck, hier das Mittel ins Auge gefaßt für den als bekannt vorausgesetzten Zweck.

Es entsteht nun die Frage: Wer ist das Subjekt, welchem die größte Summe von Glück zu teil werden soll? Nach den bisherigen Voraussetzungen kann es sich nur um das einzelne Individuum selbst handeln, denn es ist uns doch versichert worden, daß der Mensch sein Motiv nur aus der Lust oder Unlust hernehmen kann. Damit ist selbstverständlich nicht irgend eine beliebige Lust gemeint, sie möge zu gute kommen, wem sie wolle, sondern die des Individuums selbst. »Eudämonismus ist immer praktischer Egoismus« (Kant).

[1]) Döring a. a. O. — Einen edlen Kontrast dagegen bildet Thomas a Kempis, Nachfolge Christi. II. Buch. 6. Hauptstück: »Von der Freude eines guten Gewissens.«

[2]) Strümpell, Einleitung in die Philosophie. S. 408.

Pfleiderer[1]) allerdings bestreitet das und versucht eine Ehrenrettung des eudämonistischen Prinzips gegenüber diesem Vorwurf. Er führt nämlich aus: »Der gewöhnliche Eudämonismus, das Glückseligkeitsstreben für sich selber, ist allerdings nichts anderes als Egoismus, daher unbedingt als sittliches Prinzip verwerflich.« Aber, fährt er fort: kann man sich nicht die Eudämonie eines andern zum Ziele setzen? Dann wäre doch das Eudämonie-Streben nicht mehr verwerflich, sondern im Gegenteil, ein solcher Eudämonismus wäre sittlich höchst wertvoll und gleichbedeutend mit Altruismus, Wohlwollen. Aber worin besteht diese Ehrenrettung anders, als in einem Gebrauch des Begriffs »Eudämonismus«, der einfach als ungeschichtlich bezeichnet werden muß, wie unsere Ableitung desselben deutlich zeigt. Wir werden diese Art der Fundierung des Eudämonismus ausführlich in Kapitel III darzustellen haben.

Wie läßt sich nun die ethische Forderung, das größtmögliche Glück der größten Anzahl sei anzustreben, wie Bentham schließlich sein Moralprinzip formuliert, mit obiger Ableitung aus dem einzelnen Interesse vereinbaren? Ich soll auf einmal nicht nach meinem Wohlsein, sondern nach dem der Gesamtheit streben![2]) Von dem individualistischen Eudämonismus sind wir mit einem Sprunge auf dem Gebiete des Sozial-Eudämonismus angekommen. Hier ist entschieden eine klaffende Lücke in dem System, welche überbrückt werden muß.

J. St. Mill versucht nun folgende »logische« Begründung:[3]) Jedes Individuum erstrebt seine eigene Glückseligkeit, mithin streben alle zusammen nach der allgemeinen Glückseligkeit. Aber darin steckt ein leicht durchsichtiger Trugschluß, indem nämlich das Distributivum kollektivisch gebraucht wird. Es wäre auch sonderbar, wenn durch Summieren von einzelnen egoistischen Strebungen ein allgemeiner Altruismus resultieren sollte! Andrerseits fühlt Mill die Schwäche

---

[1]) Pfleiderer a. a. O.

[2]) Richtig beobachet Häring:*) »Überhaupt ist es ein Kunstgriff der Wohlfahrtslehre, daß sie möglicht unbestimmt über das Verhältnis von eigenem und fremdem Wohl sich ausdrückt. Zu Anfang sagt sie großartig: Glück ist das Ziel, und jeder denkt mit Recht an sein eignes. Bald aber heißt es: eignes oder fremdes Glück. Nach einer Weile: natürlich das fremde voran« usw.

[3]) Vergl. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1898. S. 151. — Kaler, Die Ethik des Utilitarismus. Hamburg u. Leipzig, Voß, 1885. S. 46.

---

*) D. Th. Häring, Das christliche Leben auf Grund des christlichen Glaubens. Christliche Sittenlehre. Calw 1902. S. 36 f.

dieses Scheinbeweises so sehr, daß er weiterhin unter Preisgabe seines positivistischen Standpunktes durch künstliche Schaffung eines Gefühls der metaphysischen Einheit aller Menschen seinen Betrachtungen aufzuhelfen sucht nach Art der pantheistischen, monistischen Systeme, wie wir sie etwa bei Spinoza vorfinden. Hiernach ist die Menschheit »ein einziges reales Wesen; was ich also dem einzelnen Menschen tue, tue ich dem ganzen Menschengeschlechte.«[1])

Nach Abweisung dieser Versuche wird nichts anderes übrig bleiben als die einzig konsequente Voraussetzung Benthams: daß auf eudämonistischer Grundlage das Interesse der Gesamtheit mit dem des einzelnen zusammenfallen müsse. Demnach wäre also Sozial- und Individual-Eudämonismus identisch, letzterer somit Ergänzungsmittel oder Sondererscheinung des ersteren. Der individualistische Standpunkt ist also prinzipiell gar nicht verlassen. Der einzige Unterschied ist der, daß in diesem sozial-eudämonistischen Systeme das Wohl der Gesamtheit unmittelbar anzustreben ist, woraus dann das eigentlich erstrebte Ziel, die individuelle Wohlfahrt hervorgehen soll.

Leider besteht aber die Schwäche dieser Begründung eben darin, daß dieses Postulat sich in keiner Weise gegenüber den empirischen Tatsachen aufrecht erhalten läßt, ja oft im schroffen Gegensatz zu ihnen steht.[2]) Ja nicht einmal in einem Idealstaate der Zukunft, auf welchen Spencer und Bebel vertrösten, würde sie zutreffen, geschweige denn in unserer Zeit, wo wir uns mitten im sozialen Kampfgewoge befinden, und sich die Interessen von Arbeit und Kapital meist noch diametral gegenüberstehen.[3])

Aber stellen wir uns einmal ganz auf den Standpunkt dieses, wie wir uns ausdrücken können, individualistischen Sozialeudämonismus! Wird es uns gelingen, das, was wir als eine Hauptsache jedes ethischen Systems hingestellt haben: den Grund seiner Verbindlichkeit für das Individuum, anzugeben? Wie steht es mit dem Pflichtbegriffe?

---

[1]) Flügel a. a. O. S. 152.

[2]) Ihering, Zweck im Recht. 3. Aufl. II. S. 163, I. S. 47 f. — Hensel, Ethisches Wissen und ethisches Handeln. Freiburg, Mohr, 1889. S. 12 ff. u. a.

[3]) Vergl. Fr. Alb. Lange, Die Arbeiterfrage. 2. Aufl. Winterthur 1870. Spez. das Kapitel: »Kapital und Arbeit«, ein Buch, das »seine Bedeutung für Gegenwart und Zukunft« behalten wird. — Gizycki, Vorlesungen über soziale Ethik. Herausgegeben von Lily v. Gizycki-Braun. 2. Aufl. Berlin, Dümmler, 1895.

A. Der Begriff der Pflicht im individualistischen Sozial-Eudämonismus.

Man pflegt die Pflichten einzuteilen in Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere, wobei wir nicht weiter auf die viel erörterte Streitfrage eingehen wollen, ob es überhaupt richtig ist, von Pflichten gegen sich selbst zu reden.

Bei dem auf der Voraussetzung der Harmonie des Individual- und Sozialinteresses oder, was auf dasselbe hinauskommt, bei dem auf Egoismus begründeten Sozial-Eudämonismus, lösen sich nun alle Pflichten gegen andere auf in Pflichten gegen sich selbst, d. h. in Rücksichten auf das wohlverstandene eigene Interesse. Denn das Wohl der andern wird doch nur angestrebt zu dem Zwecke, das eigene so am besten zu fördern, also aus Egoismus. Ist das aber nicht ein himmelschreiender Mißbrauch des sittlichen Sprachschatzes, wenn man solche Beweggründe mit dem erhabenen Ausdrucke »Pflicht« bezeichnet? Gegenüber diesen eudämonistischen Verwässerungsversuchen des Begriffes »Pflicht« tut es wahrlich not, sich die mit goldenen Lettern aus der Vergangenheit hervorleuchtenden unsterblichen Worte Kants zu vergegenwärtigen:[1])

»Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?«

Doch zurück zu dem Pflichtbegriffe im Eudämonismus! Es gilt ja als psychologisches Gesetz, daß der Mensch nur aus Rücksicht auf seinen Nutzen, auf seine Lust oder zur Vermeidung von Unlust überhaupt zum Handeln kommt. »Nur vom Nutzen wird die Welt

[1]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. I. Buch. III. Hauptstück: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

regiert!« [1]) Es ist aber töricht, wie Kant gegenüber der Glückseligkeitslehre ausführt, das erst *gebieten* zu wollen, wonach jeder von selbst strebt.

Außerdem kann ja dann von freier Willensentscheidung gar nicht mehr die Rede sein. Und so wenig, wie man etwa bei Tieren, welche nach physischen Gesetzen ihrem *Triebleben* folgen, diese Tätigkeit als *Pflicht* bezeichnen kann, ebenso wenig kann man beim Menschen von Pflicht sprechen, wenn er so handelt, wie seine Natur angelegt ist.

Wird nun der Mensch überzeugungsvoll darüber aufgeklärt, daß er dieses sein natürliches Ziel besser erreicht mittels der Gesellschaft, so wird er für diese Aufklärung dankbar sein, wenn anders er nicht auf dem menschenunwürdigen oder vielmehr unnatürlichen hedonistischen Lustprinzipe des Augenblicks« steht, und sich ohne weiteres darnach richten. Von Pflichtgefühl das ihn erst noch dazu bestimmen müßte oder könnte, kann dabei nicht die Rede sein.

Handelt er nun trotzdem gegen diesen seinen eigenen Nutzen, so kann dies nur zweierlei Ursachen haben. Entweder ist er in seinen Entschließungen oder Handlungen unfrei durch irgend welche äußeren oder inneren Hemmungen (das ist z. B. auch bei Geisteskranken der Fall), dann kann sein Handeln überhaupt nicht ethisch bewertet werden: oder aber liegt der Fehler in mangelnder Einsicht. Er kann sich etwa aus Beschränktheit oder mangelnder Intelligenz oder aus irrtümlicher Auffassung diese Überzeugung nicht zu eigen machen, dann wird er eben nach wie vor ganz konsequent und natürlicherweise seinen Vorteil auf direktem Wege zu erlangen suchen und sich nicht erst auf den nach seiner Meinung unsicheren und unrentabeln Umweg einlassen, denselben durch Streben nach dem Gesamtwohle zu erreichen. Steht er auf diesem Standpunkte der Einsicht, so kann er auch gar nicht anders. Eine Pflicht, dennoch das Gesamtwohl anzustreben, könnte er nur anerkennen zugleich mit dem sacrificium intellectus. Er gleicht dann einem Menschen, der sich von dem Vorteile einer bestimmten Versicherungsanstalt nicht überzeugen kann, und es deshalb vorzieht, die Versicherungsprämie zu sparen und dieselbe direkt und sicherer anzulegen. [2]) Die Ein-

[1]) Terzky in »Wallensteins Tod«. I. 6. — Vergl. Ziller, Allg. Phil. Ethik. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1886. S. 54.

[2]) Vergl. Steinthal, Ethik. S. 215. — Vergl. Windelbands köstlichen Spott über diese Anschauung a. a. O. S. 345: »Gibt es etwas Erhebenderes, als den Gedanken, daß die Gesellschaft das Ideal aller Assekuranzanstalten ist? eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit, bei der die Pflicht die Einzahlung und das allgemeine Glück die Dividende ist?«

sicht des Menschen unterliegt nun keiner ethischen Beurteilung, kann deshalb auch nicht zum Gegenstand des Pflichtbegriffs gemacht werden, sondern allein der Wille des Menschen. (Allerdings kann ja dieser Mangel auch ein selbstverschuldeter sein, aber dann trifft der Tadel nicht die mangelhafte Einsicht, sondern einen früheren Willen, der sich etwa seinerzeit gegen weitere Bildung gesträubt hat.) Erkennen und Nichterkennen an sich sind rein intellektuelle Vorgänge, die einzig und allein abhängig sind von den jeweiligen Apperzeptionsumständen, unter welchen der Verstand die Dinge gar nicht anders auffassen kann. Der Wille kommt hierbei nicht in Betracht. Deshalb ist hier lediglich nur eine Beurteilung über Richtigkeit oder Unrichtigkeit statthaft.[1]) Das entspricht auch ganz der Ansicht Benthams, der die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst als aus der »Tugend der Klugheit«[2]) entsprungen bezeichnet. Verfehlungen würden demgemäß dem »Laster der Dummheit« oder des Irrtums entsprossen zu betrachten sein. Da werden allerdings die Begriffe »Pflicht«, »Tugend«, »Laster« in sehr übertragenem Sinne gebraucht! Da nun die Pflichten gegen andere sich auflösen in Rücksichten auf das eigene Interesse, so steht die Sache bei jenen natürlich auch nicht anders.

Darum heißt es auch bei Bentham im Anschlusse an die Bemerkung,[3]) ein über seine wahren Vorteile aufgeklärter Mensch würde sich nicht einmal ein verborgenes Verbrechen erlauben: Daß trotzdem derlei oft geschehe, erkläre sich nur daraus, daß die meisten Menschen eben eines genügend aufgeklärten Verstandes ermangelten und zu wenig Einsicht besäßen. Wenn es aber nun außerdem noch heißt: »Diese Verbindung zwischen den fremden Interessen und den eignen zu fühlen, muß man einen aufgeklärten Verstand und ein von verführerischen Leidenschaften freies Herz besitzen: die meisten Menschen haben weder genügend Einsicht, noch genug Seelenstärke, noch genug sittliches Gefühl«, so schleichen sich hier wieder die bekannten sittlichen Begriffe verbessernd in das System ein. Ebensowenig statthaft ist es, wenn er von der »Unruhe des Herzens spricht, welche alle Freuden (des Verbrechers) vergiftet.« Denn hier muß doch jedermann an sittliche Gewissensbisse denken. Furcht vor etwaiger Entdeckung wäre ja nach den gemachten Voraussetzungen

[1]) Vergl. Dörffeld, Zur Ethik. Gütersloh, Bertelsmann, 1895. S. 80. (»Über das falsche Dogma von der moralischen Beurteilung und Pflicht des (intellektuellen) Glaubens.«)

[2]) Bentham a. a. O. S. 84.

[3]) Bentham a. a. O. S. 89.

unnötig, wenn der Betreffende ein wirklich »sittlicher« (!) d. h. richtig rechnender Mensch ist. Weist doch andrerseits Bentham geflissentlich darauf hin, daß »das Vergnügen, das selbst ein verworfener Verbrecher bei der Ausübung seiner Tat genießt«, an sich Lust und erstrebenswert sei, also auch sittlich, falls Unlustfolgen (Furcht vor Entdeckung usw.) absolut ausgeschlossen sind.[1])

Statt des kategorischen Imperativs des Sittengesetzes: Du sollst tun, was das moralische Gesetz vorschreibt, unbedingt, was immer für Folgen daraus kommen mögen, tritt bei den Utilitaristen der hypothetische Imperativ der Klugheitsratschläge ein:[2]) wenn du für dein Wohlbefinden und deine Glückseligkeit sorgen willst, dann mußt du dies oder das tun oder lassen.«[3]) Insofern nun der Bedingungssatz eine für jedes Wesen selbstverständliche Voraussetzung enthält, braucht er nun nicht besonders mehr angeführt zu werden, und so nimmt der Satz allerdings die Form des kategorischen Imperativs an. Aber ein eigentliches: »Du sollst« kennt diese »Ethik« nicht. Also dieser individualistische Sozial-Eudämonismus ist selbst bei völliger Anerkennung seiner Voraussetzungen mit dem Aufdecken der sittlichen Verpflichtung um kein Haar besser daran, als

[1]) Trefflich charakterisiert der »alte« Dörpfeld*) die Stellung des individualistischen Sozial-Utilitarismus zu dem Pflichtbegriff: Darnach ist »jeder Mensch egoistisch, d. h. seine letzte Absicht geht immer auf sein eignes Wohl; das liegt in seiner Natur; nun lehren aber Geschichte und Erfahrung, daß der einzelne nur dann sicher für sein eignes Wohl sorgt, wenn er vor allem für das Wohl des Ganzen sorgt, denn sonst würden die einzelnen in ihrer Selbstsucht sich gegenseitig aufreiben. Die Gesinnung, welche diese Lehre voraussetzt, ist somit nichts anderes, als der Egoismus; und das Handeln, was sie fordert, fordert sie im Namen der Klugheit; aber sie fordert es eigentlich auch nicht, sondern rät es nur an. Wer dem zuwiderhandelt, versündigt sich damit nicht, sondern begeht nur eine Torheit; ob andere dabei zu Schaden kommen, braucht ihn dabei nicht zu bekümmern; was ihn zu bekümmern hat, ist lediglich dies, daß er vielleicht schließlich selber schlecht dabei fährt, dieweil die andern sich dann um sein Wohl und Wehe auch nicht bekümmern. Die ganze Weisheit dieser Theorie faßt sich also zusammen in der Klugheitsregel: »eine Hand wäscht die andere«.

[2]) Vergl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. ed. Kirchmann, 1897. S. 36 ff. — Paulsen, Immanuel Kant, Sein Leben und sein Lehre. Stuttgart, Frommann, 1899. S. 310.

[3]) Hinzuzusetzen wäre noch die Einschränkung: »Allerdings, ob dich die Befolgung dessen auch wahrhaft glücklich macht, ist mir zwar höchst wahrscheinlich nach statistischer Berechnung, aber absolut garantieren kann ich dafür nicht. Dazu müßte ich allwissend sein«. Vergl. Kant a. a. O. S. 41.

*) Dörpfeld, Zur Ethik. S. XXVIII.

der eigentliche egoistische Eudämonismus, den seinerzeit Kant[1]) bekämpfte.

B. Begriff des Opfers im individualistischen Sozial-Eudämonismus.

Wenn wir nun auch die Voraussetzung von der Koinzidenz der Individual- und Sozial-Interessen kritiklos aufnehmen, so konstatieren andrerseits doch selbst die Vertreter dieser Richtung Ausnahmen von der Allgemeinregel. »Neigung und Sitte, Einzelwille und Gesamtwille streben im ganzen und großen das Handeln in demselben Sinne zu bestimmen; . . . es kann nur zufällig und ausnahmsweise ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen. . . . Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist demnach als Ausnahme zu konstruieren,«[2]) aber als eine Ausnahme, mit der ein Ethiker doch stark zu rechnen hat, weil er sie keineswegs zu den Abnormitäten und höchst unwahrscheinlichen Ereignissen zählen kann, die eben »so gut wie gar nicht« vorkommen, und über die man sich deshalb als Praktiker wenig Kopfzerbrechens zu machen braucht. (Obwohl allerdings vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus ein solcher Fall, der mit der gemachten Voraussetzung im Widerspruch steht, genügen würde, den Forscher zu veranlassen, sein ganzes System einer erneuten Revision zu unterziehen.) Paulsen selbst sieht sich zu dem Zugeständnisse veranlaßt, daß im Bewußtsein des einzelnen Pflicht und Neigung, Einzelwille und Gesamtwille »wenn nicht regelmäßig, so doch häufig genug als Gegensatz sich darstellen.« Was dann? Hier kann nun der individualistische Sozialeudämonist, der nur unter der Voraussetzung das utilitaristische Prinzip angenommen hat, seinem eigenen Wohle so am besten zu dienen, keinen Augenblick im Zweifel

---

[1]) Vergl. Kant:*) »Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen; sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen.«

[2]) Paulsen a. a. O. I. S. 320 ff.

*) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. ed. Kirchmann. S. 69. — — Vergl. dazu Just, Die Fortbildung der Kantischen Ethik durch Herbart. Wien und Leipzig, Pichler. S. 7 ff.

sein, was er zu tun hat. In diesem Falle kann er sich einfach von der Verbindlichkeit des »sittlichen« Systems dispensieren und seinerseits eben auch »ausnahmsweise« von der sozialutilitaristischen Regel abgehen. Wortbruch, Lüge, Untreue, alles ist erlaubt. Denn hat ihn sein System im Stiche gelassen mit seinen Glücksverheißungen, so muß er sich in seinen Voraussetzungen betrogen betrachten, und ist natürlich damit seiner Verbindlichkeiten, für diesen Fall wenigstens, los und ledig. Denn »so haben wir nicht gewettet!« Damit hat natürlich das System ein arges Loch bekommen und kann sich als System aufgeben. Denn wenn es dem Individuum zu statten kommt, wird es so wie so die Interessen der Gesamtheit wahrnehmen; dazu bedarf es keines besonderen ethischen Systems: nützt es ihm dagegen nichts, oder würde es ihm sogar schaden, so würde er gegen sein eignes Prinzip handeln, wenn er für jene eintreten würde.[1]) Natürlich darf das Individuum nicht in beschränkter Kurzsichtigkeit nach Art des Hedonismus seinen augenblicklichen Nutzen oder seine Lust suchen wollen, als Anhänger der »ethischen« Richtung, welche die »Souveränität des Augenblicks« als höchste Norm anerkennt, sondern muß seine ganze Lebenstotalität als eines sozialen, geschichtlichen Wesens in Betracht ziehen. Also wir reden hier nicht von den Neigungen, welche das Individuum im wohlverstandenen eigenen Interesse daranzugeben hat, etwa als Versicherungsprämie gegen spätere Unlust, oder um sich für später ein bleibendes Wohlsein zu garantieren.

In eine solche Lage kann nun das Individuum kommen, wenn die Rücksicht auf die Gesamtheit es erheischt, einen persönlichen Vorteil schwinden zu lassen, welcher zum Nachteile jener ausschlagen könnte oder nur auf ihre Kosten zu erreichen wäre;[2]) oder wenn

---

[1]) Daß die Lebensauffassung des individualistischen Sozial-Eudämonisten oder praktischen (oft sehr praktischen!) Egoisten tatsächlich solche Früchte zeitigt, zeigt ein Blick aufs öffentliche und private Leben. Die Gesellschaft ist ihm nur die milchende Kuh, für die er auch das »Opfer« des Futters und der sorgsamen Pflege aufbringt. Und er kommt sich selber dabei recht edelmütig, pflichtgetreu, gutherzig, sozial vor! Versagt sie ihm aber die Milch, dann ist es ebenso selbstverständlich, sie zu verkaufen und preiszugeben. — Wohlgemerkt: wir unterscheiden streng zwischen dem bloß wissenschaftlichen und dem praktischen Eudämonisten.

[2]) Es gibt manche wohlangesehene Stadtväter mit der goldenen Ehrenkette um den Hals, deren drittes Wort im Munde das Gemeinwohl ist. Wenn es sich aber um ihre Aktien oder Spekulationen handelt und auf der andern Seite das Wohl der Stadt steht, zeigt sich ihr wahres Gesicht. Die Vertreter dieses »unsozialen Sozial«-Eudämonismus, zumeist auch Anhänger des sog. »manchesterlichen Liberalismus«, sind die Hauptfeinde jeder wahren Sozial- und Gemeindepolitik. Gerade deshalb sind ihnen auch die Bestrebungen der »Boden-

sie ihn veranlassen wollte, sich positiv an der Förderung der Gesamtinteressen zu beteiligen, ohne daß ihm für seine Bemühungen der geringste Vorteil erwüchse oder überhaupt in Aussicht stünde. Denn da alles Handeln die eigene Lust zum Zweckmotiv hat, so wäre ein Handeln der Selbstlosigkeit, das diesen Zweck nicht verfolgt, ein zweckloses, unmotiviertes, daher unvernünftiges.

Wird nun aber das Ansinnen gestellt, für die Förderung des Gesamtwohles einzutreten nicht bloß mit Verzichtleistung auf einen persönlichen Vorteil, sondern mit Übernahme von Leistungen, die mit positiver Unlustempfindung verknüpft sind, mit andern Worten: Wird jemandem zugemutet, irgend ein definitives Opfer für die Gesamtheit zu bringen, ohne daß also irgend welche Aussicht wäre auf eine spätere mehr als äquivalente Entschädigung[1]) (ein Fall, der natürlich bei konsequentem Festhalten an der Koinzidenz der sozialen und individualen Interessen ganz undenkbar ist und von Prinzipwegen eigentlich gar nicht eintreten darf), so muß der konsequente Sozial-Eudämonist, will er anders »sittlich« (!) handeln, eine solche Zumutung oder »Versuchung« weit von der Hand weisen. Für einen Opfersinn, für eine Selbstverleugnung im Sinne Christi, die dem alltäglichen Leben, besonders auch dem Familienleben erst die rechte Weihe gibt,[2]) für aufopferungsvolle Taten im großen, von denen die Weltgeschichte genug zu erzählen weiß, und die als Beispiele nachahmungswerter heroischer Sittlichkeit mit hoher Begeisterung weitergetragen und in Liedern verherrlicht werden, für einen solchen Opfer-

---

reformer«, die ihrem unsittlichen Spekulationstreiben ein Ende machen wollen, so verhaßt. — Hand in Hand mit dieser Sozialreform, an der die Bodenreformer mitarbeiten, muß aber auch die »Geistesreform« gehen: »Die Weckung und Läuterung des öffentlichen Gewissens« und eine solche Gestaltung der Gesinnung, »daß man an der Hand sittlicher Maßstäbe in die wirtschaftlichen Dinge hineinleuchtet.« — Vergl. Rein, Grundriß der Ethik. Osterwieck, Verlag von Zickfeld, 1902. S. 193 ff. — Ders., Ethik und Volkswirtschaft. Soziale Streitfragen, Beiträge zu den Kämpfen der Gegenwart. Herausgeg. von A. Damaschke, Heft XIII.) — Vergl. »Zeit« 1903, Heft 17; und »Deutsche Volksstimme«, Organ des »Bundes Deutscher Bodenreformer« 1903. Heft 14. — A. Damaschke, Aufgaben der Gemeindepolitik. IV. Aufl. Jena 1901. S. 211. — Ders., Die Bodenreform. Berlin 1903. — Gizycki, Vorles. über soziale Ehtik.

[1]) So z. B. hatte der barmherzige Samariter sicherlich keine Aussicht, auf seine Kosten zu kommen, um mich eudämonistisch auszudrücken.

[2]) Aus dem reichen Schatze von Illustrationen, die hier zu Gebote stehen, erinnern wir nur an Chamissos ergreifende Schilderung der »Alten Waschfrau«. Der Dichter hat eine andere Wertschätzung, als der Eudämonist:

»Und ich an meinem Abend wollte, ich hätte diesem Weibe gleich
»Erfüllt, was ich erfüllen sollte, in meinen Grenzen und Bereich.« —

mut kann der individualistische Sozial-Eudämonist nur ein mitleidiges Lächeln haben. Es kann ein solches Heldentum in seinen Augen nur ein Zeichen von absoluter Verkennung des menschlichen Zieles sein, eine Verirrung des menschlichen Geistes, wie sie größer überhaupt nicht gedacht werden kann. Ein Wahnsinn! »Bildet der Egoismus das ausschließliche Motiv des menschlichen Handelns, so enthält die Selbstlosigkeit eine psychologische Unmöglichkeit.« [1] . . . »Wer kein weiteres Motiv des menschlichen Handelns kennt, als den Egoismus, dem bietet das menschliche Leben unlösbare Rätsel.« [2]

Ja, an seiner eigenen ethischen Norm gemessen, muß der Eudämonist derartiges Benehmen als in höchstem Grade unsittlich brandmarken!

Zwar, diese auf obigem Standpunkte, der mit dem des reinen Egoismus zusammentrifft, einzig richtige Konsequenz zu ziehen, ist in der Neuzeit Stirner und Nietzsche vorbehalten gewesen. In seinem Gorgias läßt jedoch schon Plato den Kallikles derartige Grundsätze aussprechen. Bei anderen ist das moralische Bewußtsein doch noch stark genug, um sich vor dererlei Folgerungen zurückschrecken zu lassen.

Nun ist an sich schon einer Ethik, welche dem allgemeinen sittlichen Urteile aller Zeiten so sehr ins Gesicht schlägt, einer Ethik, welche die Krönung des sittlichen Gebäudes als unsittlich bezeichnen muß, das Urteil gesprochen. Es bedarf keiner Erläuterung dazu.[3]

Die Unentbehrlichkeit des Opfers zur Realisierung der Sozial-Eudämonie.

Die größten Widersprüche jedoch ergeben sich bei der engen Verbindung der obigen Anschauung mit der Sozial-Eudämonie. Denn die Tatsache steht nun einmal unumstößlich fest in der Geschichte, daß die größten Fortschritte der Menschheit durch Opfer errungen worden sind: »Die Völker leben dadurch, daß die besten und selbstlosesten, die kräftigsten und reinsten sich selber zum Opfer darbieten. Was die Menschheit an höchsten Gütern besitzt, durch solche ist es

---

[1]) Ihering, Zweck im Recht. 3. Aufl. S. 76.

[2]) Ders., Zweck im Recht. I. S. 47. — Vergl. Carlyle, Helden und Heldenverehrung.

[3]) »Die Nützlichkeitsmoral kann, und das ist ein weiterer entscheidender Grund gegen die Zulänglichkeit, noch viel weniger auf das sittliche Opferleben führen, das selbst vor der Aufopferung seines eigenen Lebens nicht zurückschreckt.« — Döring a. a. O. S. 249.

erworben und mit Verkennung, Mißachtung, Ausstoßung, Tod gedankt worden. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Märtyrertums; der Text zu der Predigt, die Menschheitsgeschichte heißt, ist der Text der Karfreitagspredigt aus dem 53. Kapitel des Propheten Jesaia.«

Herrliche und treffliche Worte! Uns doppelt gewichtig, da sie aus dem Munde — Paulsens kommen![1]) Ähnlich Harnack:[2]) »Wer in die Geschichte hineinschaut, der erkennt, daß das Leiden des Gerechten und Reinen das Heil in der Geschichte ist, d. h. daß nicht Worte, sondern Taten, aber auch nicht Taten, sondern nur aufopferungsvolle Taten, aber nicht bloß aufopferungsvolle Taten, sondern nur die Hingabe des Lebens über die großen Fortschritte in der Geschichte entscheidet.« Das ist auch die immer wiederkehrende Grundanschauung in der Geschichtsphilosophie Carlyles.[3]) So auch Kambli:[4]) »Zu allen Zeiten haben gerade diejenigen Menschen die höchste schöpferische Kraft entwickelt und die bleibendsten segensreichen Werke geschaffen, welche in völliger Selbstvergessenheit von einer heiligen Liebe, von der Begeisterung für eine große Idee, die mit dem Wohlbefinden ihrer Einzelperson wenig oder nichts zu schaffen hatte, sich fortreißen ließen.«

»Hunger und Blöße, Gefahren und Schmähungen, Kreuz und Giftbecher sind in den meisten Zeiten und Ländern der Marktpreis gewesen, den die Welt für Weisheit geboten und der Willkommen, womit sie die begrüßt hat, welche gekommen sind, sie zu erleuchten und zu reinigen.«[5]) Diese große Wahrheit findet gleicherweise Bestätigung auf dem Gebiete der Sittlichkeit, wie der Religion, der Politik und der Kultur mit ihren Gütern.

Da steht ein Luther, »der mutigste Mann des mutigen teutonischen Geschlechts,« der den Kampf aufnahm und durchkämpfte bis zum endlichen Siege mit der Losung: »Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib, laß fahren dahin!« Er hat dadurch das Fundament bereitet, auf dem das moderne deutsche Reich ent-

---

[1]) Paulsen a. a. O. I. S. 145.

[2]) A. Harnack, Das Wesen des Christentums. 1. Aufl. 1900. S. 99 f.

[3]) Carlyle, Helden u. Heldenverehrung und a. and. O. — Vergl. G. v. Schulze-Gaevernitz, Carlyle 1897. S. 50; 91. — Hensel, Thomas Carlyle. Stuttgart, Frommann, 1901. S. 124 ff.; 134 f. — Ders., Einleitung zu Carlyles sozialpolit. Schriften.

[4]) Kambli, Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben. St. Gallen 1887. S. 13 ff. (gegen das egoistische Prinzip des Manchestertums).

[5]) Thomas Carlyle, »Arbeiten und nicht verzweifeln« (Auszüge). Düsseldorf und Leipzig, Langewiesche, 1902. S. 107 f.

standen; er ist der Begründer einer neuen Weltanschauung und Kultur geworden.[1]) Dann erinnern wir an das entsagungsreiche Leben so vieler Entdecker und Erfinder der wichtigsten und nützlichsten Kulturerrungenschaften. (Wenn wir an den psychologischen Grund dieser Tatsachen denken, welcher in dem »Beharrungsvermögen der alten Anschauungen selbst« (Paulsen) oder dem Gesetze der »gesellschaftlichen Apperzeption«[2]) zu suchen ist, so muß uns ja auch dieser Verlauf in der Weltgeschichte als notwendig erscheinen). Handelt es sich bei den Worten Carlyles mehr um die Gewinnung idealer Werte, welche, wie wir gesehen haben, durchaus nicht immer zur Vermehrung der Glückseligkeit beitragen, so zeigen die letztgenannten Beispiele deutlich, daß auch die rein materielle Wohlfahrt eines Volkes oder der Gesamtheit großenteils ebenfalls dem Opfersinne einzelner zu danken ist.

Die Sozialdemokratie, die offiziös noch auf dem rein materialistisch-eudämonistischen Standpunkte[3]) steht, wäre nie und nimmer so schnell zu ihrer gewaltigen Drei-Millionen-Größe emporgestiegen, wenn sie nicht Hunderte von Männern in ihren Reihen zählte, welche beseelt von den alten Idealen,[4]) bereit waren, der Partei ihre ganze Existenz zu opfern; von der bekannten finanziellen Opferwilligkeit der »Genossen«, die bei der letzten Reichstagswahl in der bürgerlichen Welt ein Staunen nach dem andern hervorrief, ganz zu schweigen. Die Lebensanschauung des nackten Eudämonismus und Materialismus, deren wissenschaftliche Anhänger diese Männer zu sein erklären, wäre niemals im stande gewesen, sie mit diesem bewunderungswürdigen Opfermute auszurüsten. Es sei erinnert an die Worte des »Erz-Materialisten« Liebknecht:[5]) »Ist im Sozialismus nicht die höchste Sittlichkeit: Selbstlosigkeit, Aufopferung, Menschenliebe? Wenn wir unter dem Sozialistengesetze

[1]) Vergl. Carlyle a. a. O. über den Helden als Priester: Luther u. d. Ref.

[2]) Lindner, Ideen zur Psychologie der Gesellschaft. 1871. S. 146. — O. Flügel, Idealismus und Materialismus in der Geschichte. 1898. S. 201 ff.

[3]) Vergl. Häring, Das christliche Leben auf Grund des christlichen Glaubens. S. 38; 46; 362. — Kambli, Die sozialen Parteien. 1887. S. 139 ff.; 163 (über die Sozialdemokratie). — Dörpfeld, Zur Ethik. S. 155. Vorbemerkungen S. XXXII. Gütersloh, Bertelsmann, 1895. — Trüper, Fr. W. Dörpfelds Soziale Erziehung in Theorie u. Praxis. Gütersloh, Bertelsmann, 1901. S. 143 ff.; 161 u. a. — Ottomar Lorenz, Die materialistische Geschichtsauffassung. 1897. S. 56 ff. — G. v. Schulze-Gaevernitz, Carlyle. 1897. S. 144.

[4]) Vergl. Grotthuss, Probleme und Charakterköpfe, das Kapitel: »Alte und neue Ideale«. — Arndt, Die Religion der Sozialdemokratie. Leipzig, Grunow, 1892.

[5]) Protokoll des Hallischen Parteitages. S. 202 f.

freudig das schwerste Opfer gebracht haben, uns die Familie und die Existenz zerstören ließen, uns auf Jahre trennten von Frau und Kind, bloß um der Sache zu dienen, so war das auch Religion, aber nicht die Religion des Pfaffentums, sondern die Religion des Menschentums. Es war der Glaube an den Sieg des Guten und der Idee!« Abgesehen von dem unvermeidlichen Seitenhieb auf das Christentum: kann man sich deutlicher zum ethischen Idealismus bekennen, als es hier von Seiten des »alten Revolutionärs« unbewußt geschieht? Wer so spricht, kann kein absoluter Materialist sein![1]) Darum ist das ernste Mahnwort A. Wagners vor übereifrigem, unchristlichem Aburteilen dieser Männer, gerichtet an alle Stände, wohl beherzigenswert: »Die Sozialdemokratie, ihre Führer wie Anhänger, zu verunglimpfen, sie wie Verbrecher zu betrachten und mit ehrenrührigen Namen[2]) zu belegen, ist nicht nur politisch unklug, falsch und gefährlich, es ist auch ungerecht. Diese Partei birgt in ihren Angehörigen ebensoviele ehrliche und brave Männer, wie irgend eine andere, ebensoviele überzeugte, opferfreudige Idealisten, vor denen man Achtung haben kann, auch tüchtige Gelehrte.«[3])

Daß allerdings der mit ihrer Opferwilligkeit vielfach verbundene Partei- und Klassenegoismus[4]) an sich sittlichem Tadel unterliegt, und das einseitige, materielle Zukunftsbild, das in der unbeschränkten Befriedigung des Sinnengenusses höherer und niedrigerer Art seinen Glanzpunkt hat, in schroffem Gegensatze zu unseren sittlichen Ansprüchen steht, verkennen wir durchaus nicht.

Wenn nun irgend eine Ethik, so muß doch gerade der gesellschaftliche Utilitarismus, der doch zuvörderst nur die Handlungen und indirekt dann auch die betreffenden Gesinnungen an den Erfolgen prüft, in der Aufopferung eines seiner tüchtigsten Vehikel,

---

[1]) Vergl. Arndt:*) »Blicken wir aber auf die Gesamthaltung unseres Arbeiterstandes, so wird niemand behaupten wollen, daß er jedes Idealismus bar sei. Überzeugungstreue und Opfermut, wenn auch um einer verkehrten Sache willen, beweisen, daß auch die Herzen der Sozialdemokraten nicht nur vom Egoismus und dem Verlangen nach materiellem Lebensgenuß beherrscht sind.« — Vergl. Häring. S. 362.

[2]) Wir wollen dieses Privilegium ruhig Herrn Bebel überlassen! Vergl. das Protokoll des Parteitags in Dresden 1903!!

[3]) Vergl. Trüper a. a. O. S. 139.

[4]) Vergl. Kefersteín, Zur Frage des Egoismus. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1897. S. 14 f.

*) Arndt a. a. O. S. 32 f.

mithin in dem Opfersinne eine der höchsten Tugenden sehen und ihm auch demgemäß eine Rangstufe in der Beurteilung zuerkennen. Deshalb braucht man noch lange nicht die fundamentale Bedeutung des Egoismus im Utilitarismus, sowie seine Bedeutung im volkswirtschaftlichen Leben überhaupt zu unterschätzen.[1])

Ich bin mit Kant[2]) nicht der Meinung Pfleiderers,[3]) daß Selbstverleugnung als allgemeines und einziges Prinzip die größte Summe von Glück in der Menschheit erzeugen würde.[4]) Darum bleibt doch bestehen, was wir über die utilitaristische Bedeutung des Opfersinnes angeführt haben. Wie muß aber der Utilitarismus von Prinzipswegen über denselben urteilen? Wir haben es oben gesehen! Es ergibt sich also daraus, wie sinnwidrig es ist und zu welch krassem Widerspruche es führt, wenn man den Sozialeudämonismus auf egoistischer Grundlage aufzubauen sucht, wenn sich reiner Individualismus und Sozialismus zu einer Bastardverbindung im Eudämonismus zusammentun.

---

[1]) Vergl. Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. II. Band. S. 469 f.: »Die Theorie des Egoismus und der natürlichen Harmonie aller Interessen hat in ihrer praktischen Anwendung große kulturgeschichtliche Fortschritte gebracht. Der gebildete Egoismus, das läßt sich nicht leugnen, ist ein ordnendes Prinzip der Gesellschaft, so gut, wie manches andere bereits dagewesene Prinzip und für gewisse Übergangszeiten vielleicht das heilsamste, ohne daß ihm deshalb schon eine höhere Bedeutung zuzusprechen wäre.« — Vergl. ders. J. St. Mills Ansicht über die soziale Frage. Duisburg 1866. S. IV u. a. — Vergl. auch Kambli a. a. O. über das Manchestertum. — Egoismus an sich, sensu medio, ist ja noch nicht unsittlich, sondern sittlich indifferent, erst wenn er sich durchsetzt gegen die sittlichen Forderungen, wird er dazu; und das wird ja im Leben jedes prinzipiellen Egoisten oft zutreffen, da er keine andere Norm anerkennt, als die des unbeschränkten Egoismus.

[2]) Vergl. Döring a. a. O. S. 42.

[3]) Pfleiderer a. a. O.

[4]) Vergl. Hensel:*) »Es gibt eine hübsche Legende über den frommen Abt Macarius, der eine ihm zur Labung gesendete Traube einem andern noch kränkern Klosterbruder zuschickt, dieser wieder einem andern, bis die Traube endlich in die Hände des Abtes zurückkehrt, und nun der poetisch befriedigende Abschluß darin besteht, daß Macarius die Traube verzehrt. Wäre er seinem Altruismus treu geblieben, so würde die Traube ihre Rundreise von neuem beginnen müssen, bis sie zuletzt die Möglichkeit verloren haben würde, irgend jemand überhaupt zu erquicken. Denken wir uns eine altruistische Gemeinschaft, so würden in ihr dauernd eine große Menge von Glücksgütern gewissermaßen unterwegs sein, denen es niemals gelingen würde, an den Mann zu kommen, wenn nicht diese Gesellschaft einige Egoisten sich zu halten entschlösse, die sich dann auf das definitive Annehmen aller Wohltaten verpflichten müßten!« — Vergl. Paulsen a. a. O. I. S. 352.

---

*) Hensel, Hauptprobleme der Ethik. Leipzig, Teubner, 1903. S. 74 f.

Versuche, den Begriff des Opfers dennoch im Eudämonismus zu halten.[1])

Es ist nicht uninteressant, wie Paulsen, der Vertreter eines solchen Eudämonismus, sich aus diesem Dilemma, in welches die Verbindung des Egoismus mit dem Sozial-Eudämonismus führt, zu retten sucht. Einmal kommt es ihm zu statten, daß er ganz gegen das utilitaristische Prinzip,[2]) welches prinzipiell nichts von der Gesinnung zu sagen weiß, neben dem materialen Gesichtspunkte der Handlung, auch noch einen selbständigen formalen der Gesinnung mit aufgenommen hat.

Als Beispiele der Aufopferung nun benutzt Paulsen den Heldentod des Regulus und Leonidas. Abgesehen davon, daß er zuerst von ihrer sittlichen Tat einen erheblichen Teil abstreicht, indem er ihnen ausgebildetes Selbstgefühl und eudämonistische Ruhmbegierde[3]) vindiziert, sittlich zweifelhafte Züge, die mit dem Opfermute und der Selbstlosigkeit, welcher unser Lob gilt, nichts zu tun haben, heißt es: »Ohne Zweifel war sein Wille durch ein großes Ziel bestimmt, welches ihn erhob und ihm Kraft gab; er wollte seinem Volke ein großes und unvergeßliches Beispiel heldenmütigen Vergessens der Privatinteressen gegen die öffentlichen geben.«[4]) »Jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des ideellen Selbstes: Daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte, als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitte, die wäre gar nicht meine Tat, und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein »selbstisches« Moment darin; ein selbstloses Handeln ist ein innerer Widerspruch.

---

[1]) Vergl. dazu: E. Adickes, Ethische Prinzipienfragen. Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik. Band 116. Heft 1. S. 48 ff. — Gegen ihn Koppelmann, Ein neuer Weg zur Begründung der Kantischen Ethik und der formalistischen Ethik überhaupt. Ebenda. Band 117. Heft 1. S. 14 ff.

[2]) Vergl. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Hamburg u. Leipzig, Voss. 1899. S. 69 f. — Stange, Einleitung. S. 32 f. — Ders., Die christl. Ethik usw. S. 14 f.

[3]) Vergl. über den sogenannten »Ehrgeiz« großer Männer: Carlyle, Helden und Heldenverehrung (Der Held als König: Cromwell usw). »Wir übertreiben den Ehrgeiz großer Menschen und irren uns in ihrem Wesen. Große Menschen sind nicht ehrgeizig in diesem Sinne.« Der Ehrgeiz des Egoisten gehört zu den »erbärmlichsten und niedrigsten Erscheinungen unter der Sonne«. Die bewunderungswürdige, opferwillige, selbstlose Pflichttreue des Idealisten, die sich bis zur Rigorosität steigern kann, damit zusammenzuwerfen, »dünkt mich der armseligste Sprachmißbrauch.«

[4]) Paulsen a. a. O. 4. Aufl. I. S. 225.

Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volkes.«[1])

Nun aber fragen wir uns: ist das noch eine utilitaristische Erklärungsweise? Kant und Herbart könnte man diese Worte ebenso gut in den Mund legen! Paulsen nimmt einfach rein sittliche Begriffe des Idealismus als Motive unorganisch auf und versucht auf diese Weise allen Schwierigkeiten zu entgehen. Wir haben hier ein eklatantes Beispiel dafür, wie sich die sittlichen Urteile mit elementarer Gewalt unwillkürlich hervordrängen,[2]) sich selbst da, wo man sie völig eliminiert zu haben glaubt, doch wieder in das ganz fremdartige System einschleichen, Falsches zu berichtigen und zu ergänzen. Es ist dies übrigens nicht die einzige Stelle, in der Paulsen derartig aus der Rolle fällt.[3]) Dieselbe Beobachtung macht Stange,[4]) wenn er gerade in Bezug auf die Schwierigkeit, welche dem Eudämonismus das Problem der Aufopferung macht, sagt: Diese aus dem eudämonistischen Prinzip sich ergebenden Mißstände haben nun aber von jeher dazu geführt, daß bei der Anwendung des eudämonistischen Prinzips die logische Folgerichtigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens beiseite gesetzt worden ist.[5]) Weil nämlich gerade nur den Eudämonismus der common sense höchste Norm aller Erkenntnis zu sein pflegt, . . . so sieht sich der Eudämonismus zu gewissen Zugeständnissen genötigt.« Und Kaler:[6]) »Der

[1]) Paulsen a. a. O. I. S. 359 f.

[2]) Vergl. Gille a. a. O. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1903. (Vortrag, gehalten im Bund für Geistes- und Sozialreform zu Berlin.)

[3]) Vergl. z. B. I. 352, wo er von »Empfindung für das Anständige und Unanständige, Rücksicht auf die Lage des andern, Hemmungen der egoistischen Triebe durch Scham und Gewissen« spricht, ferner S. 364: »Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen.«

[4]) Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig, Dieterich, 1901. I. S. 25.

[5]) Vergl. zu diesen Inkonsequenzen der Philosophen die psychologische Betrachtung Windelbands über diesen Punkt. Windelb. Prälud. S. 54: »Selten aber werden wir einen Philosophen in der glücklichen Lage sehen, daß sich sein ganzer Vorstellungsstoff zu dem gefundenen Prinzip in innige Beziehung setzen läßt; und unter den widerstrebenden Gedanken werden dann doch immer einige sein, welche dem neuen Prinzip nicht weichen, sondern mit ihrer ursprünglichen Gewalt der Seele so tief eingewurzelt sind, daß sie — ungeachtet ihrer Beziehungslosigkeit oder gar ihres Widerspruchs zu jenem Prinzip — sich daneben behaupten und ihren oft sehr bedeutsamen Platz in der Weltanschauung des Mannes mit nicht geringerer Gewalt in Anspruch nehmen« usw. Vergl. das oben über die elementare Gewalt der sittlichen Ideen Gesagte. (Vergl. auch oben S. 7.)

[6]) Kaler, Die Ethik des Utilitarismus. Hamburg u. Leipzig, Voss, 1885. S. 35.

individuelle Utilitarismus ist ganz unfähig, Selbstentsagung, Selbstaufopferung zu Gunsten anderer ohne Zuhilfenahme anteudämonistischer Gründe vernünftig zu rechtfertigen.« Und er führt als ein besonders auffallendes Beispiel dafür J. St. Mill an, der noch ein Gefühl der Einheit als Religion erzeugen lassen will, — das natürlich positivistisch gar nicht zu begründen ist, — um dadurch eine festere Basis für die sittlichen Pflichten zu gewinnen, also damit indirekt seine Ohnmacht, das Problem auf utilitaristischer Grundlage zu lösen, selbst zugibt. (Vergl. oben S. 18.)

Paulsen begeht wieder den Fehler, derartig aufgenommene sittliche Begriffe in dieselbe Kategorie seiner Eudämonie-Werte zu rechnen, wie die natürlich-egoistischen und kommt dann zu dem im obigen Satze enthaltenen Schlusse: Jegliche Selbstlosigkeit ist selbstisch, insofern sie dem betreffenden Menschen selbst eine höhere Befriedigung bereitet. Er trifft hier mit Döring zusammen, der da meint, bei der Selbstverleugnung falle das Interesse am eigenen Wohlsein mit dem sittlichen Wollen zu untrennbarer Einheit zusammen, und die Entscheidung werde hier mit selbstischem Interesse getroffen.[1]) Auch Sigwart[2]) spricht sich ähnlich aus: »Ein vollkommen und in jeder Hinsicht selbstloses Wollen ist ein Ding der Unmöglichkeit. . . . Er will in einem gewissen Sinne sich selbst, sein eigenes Wohl in jedem Wollen. . . . In diesem Sinne muß behauptet werden, daß nicht bloß der Eudämonismus, die Rücksicht auf das Gefühl der Lust, sondern auch der Egoismus, die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust, notwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten ist.« (Es kommt dies großenteils zurück auf den zu Anfang schon besprochenen Fehler der Einführung moralischer Lustwerte in den Eudämonismus.)[3])

Aber was ist das für eine Begriffsverwirrung! Wenn Christus spricht: Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich, so hat er damit ein egoistisches Prinzip aufgestellt? Welche Verkennung und Umdrehung der Sachlage! »Selbstlos« hat doch nirgends den Sinn von »willenlos«, losgelöst vom Ich, sondern bedeutet überall: los von dem natürlichen, egoistischen Selbst, los von der Selbstsucht, dann wird der Mensch ein besseres Selbst, das »ideelle Selbst« gewinnen, im Sinne des Wortes: Wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es gewinnen.

[1]) Ebenso Adickes a. a. O. Vergl. oben S. 13.
[2]) Sigwart, Vorfragen der Ethik. Freiburg, Mohr, 1886. S. 6 ff.
[3]) Vergl. Kap. I. S. 7 ff.

»Auch die Selbstverleugnung setzt ein Interesse voraus, aber es ist völlig anderer Art, als das des Egoismus, und die Sprache hat ganz das Richtige getroffen, wenn sie zwischen beiden scharf unterscheidet und die selbstlose, uneigennützige, selbstverleugnende Gesinnung der egoistischen, eigennützigen, selbstsüchtigen gegenüberstellt.«[1]) Mit Recht ruft deshalb Gizycki ironisch aus:[2]) »Selbstisch ist es? . . . O daß doch niemand ohne diese Selbstsucht wäre!« Zudem ist doch die Gewinnung des »ideellen Selbsts« nicht der beabsichtigte Zweckerfolg bei der Selbstverleugnung, — diese geschieht rein aus unberechnendem Idealismus, nur dann könnte man ja eventuell von egoistischer Triebfeder sprechen, — sondern der Gewinn, welcher denen, die da trachten nach der besseren Gerechtigkeit, von selbst zufällt. Deshalb sind hier die Worte Eudämonismus und Egoismus nicht am Platze.[3])

Die Anläufe also, die Paulsen u. a. nehmen, »die große Wahrheit, die das Christentum uns eingeprägt habe: daß die Welt lebe durch den freiwilligen Opfertod des Unschuldigen und Gerechten,«[4]) eudämonistisch zu begründen, wären als verfehlt zu betrachten. Andrerseits wird er es freilich auch nicht wagen, die dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein entnommenen Züge, die das Christentum der Menschheit eingegraben hat, deshalb aus einer irrtümlichen Auffassung entsprossen zu erklären, weil die Erklärung durch sein Prinzip eben allen Versuchen Widerstand leistet. Auf empirischem Boden stehend werden wir uns natürlich keinen Augenblick besinnen, ob wir — vor die Wahl gestellt — uns für die von Paulsen selbst bezeugten Erfahrungstatsachen des sittlichen Lebens und der Geschichte entscheiden, oder für das individualistische sozial-eudämonistische System, wenn anders wir nicht auf dem Standpunkt jenes Gelehrten stehen, der auf den Widerspruch seines

[1]) Ihering a. a. O. I. S. 53.

[2]) Gizycki, Moralphilosophie. S. 119.

[3]) Vergl. die Ausführungen von Lipps über »Egoismus u. Altruismus« a. a. O. S. 1 ff. Es heißt dort S. 9: »Gewiß nun kann man den Begriff des Egoismus in solcher Weise künstlich erweitern und verschieben. Aber damit macht man diesen Begriff ethisch völlig wertlos. Zugleich verfehlt man sich gegen den Sprachgebrauch. Und wir wollen hier wissen — nicht was man alles Egoismus nennen kann, wenn man mit feststehenden Begriffen spielt, sondern was man unter Egoismus tatsächlich zu verstehen pflegt. Stellen wir uns auf diesen Standpunkt, so ist die eben bezeichnete Handlung nicht egoistisch. Sie ist ‚altruistisch'. Die altruistische Handlung ist die der egoistischen unmittelbar entgegengesetzte.«

[4]) Paulsen a. a. O. S. 145.

Systems mit den Erfahrungstatsachen aufmerksam gemacht, kühnlich zur Antwort gab: Nun, desto schlimmer für diese!

C. Der Begriff der Schuld im individualistischen Sozial-Eudämonismus.

Mit dem Pflichtgefühle steht und fällt nun auch der Begriff des Gewissens, der Schuld, der Reue,[1]) sittliche Tatsachen, welche, wie jeder zugeben wird, in der Ethik von höchster Bedeutung sind. Wir befinden uns hier abermals in der glücklichen Lage, zur Bekräftigung dessen Paulsen zitieren zu können:[2]) »Die ‚zweite große Wahrheit', die das Christentum der Menschheit zum Bewußtsein gebracht hat, ist die: Sünde und Schuld sind eine wesentliche Seite des Menschenlebens.« Indes zugleich mit Fortfall der Pflicht sind naturgemäß auch die Ausdrücke Gewissen, Sünde, Schuld usw., nur noch leere, veraltete Worte,[3]) herübergenommen aus den moralistischen Systemen, die aber im Eudämonismus nur arge Begriffsverwirrungen anstiften, die man also konsequenterweise eliminieren und durch andere ersetzen sollte, also »Sünde« etwa durch »Unüberlegtheit« oder durch den in der Neuzeit so beliebten Ausdruck »Irrung«.

---

[1]) Hensel, Ethisches Wissen und Ethisches Handeln. Freiburg, Mohr, 1889. S. 43. — Vergl. Koppelmann a. a. O. S. 19: »Wie ist es möglich, daß wir unmoralische Handlungen bereuen, auch wenn sie uns gar keine üblen Folgen zugezogen haben, ja auch dann, wenn wir überzeugt sind, daß sie ewig verborgen bleiben?«

Die Tat des Verbrechers, der sich reumütig der Gerechtigkeit ausliefert, selbst wenn er gar nicht im Verdacht der Täterschaft stand, und viele Jahre seitdem ins Land gegangen sind, würde dann erst nachträglich infolge der Reue »unsittlich«. Der Verbrecher selbst urteilt anders darüber: er fühlt eine »Reue, die niemand gereuet«.

[2]) Paulsen a. a. O. I. S. 144.

[3]) Vergl. Dörpfeld, zur Ethik. S. XXIX, und Stange:*) »Die Negation der Gesamtwohlfahrt, die allein im wahren Sinne böse heißen könnte, kann es überhaupt nicht geben, da darin die Negation des eignen Wohles mit eingeschlossen wäre; einen Menschen dieser Art würde man höchstens wahnsinnig nennen. Die gewöhnliche Sittlichkeit aber könnte entweder insofern mangelhaft sein, als der betreffende die Mittel nicht kennt, die am besten die Wohlfahrt fördern, — dann kann von Schuld überhaupt nicht die Rede sein; oder aber insofern, als der betreffende nicht genügend die Mittel, die er kennt, für die Steigerung der Wohlfahrt verwendet, — dann fragt es sich, wo der Utilitarismus die Grenze machen will zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, dem Nötigen und dem Unnötigen: in Wirklichkeit gibt es eine solche Grenze im Utilitarismus überhaupt nicht und also auch kein Böses und keine Schuld.« — Vergl. oben S. 22.

*) C. Stange, Die christl. Ethik in ihrem Verhältnis usw. 1892. S. 21.

Es scheint mir unerklärlich, wie Paulsen sich nun trotzdem in Gegensatz stellen kann zu den selbstzufriedenen griechischen Philosophen, die nur vom Irrtum über das Lebensziel und von der Verfehlung des rechten Weges zur Eudämonie sprächen, und denen die ernsteste und furchtbarste Wahrheit des Christentums, nämlich die Tatsache, daß in dem Wesen des natürlichen Menschen eine Neigung zum Bösen mit tiefen Wurzeln hafte, nicht aufgegangen sei, und wenn er fragt, ob nicht doch der alte Karfreitagsgesang: Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarme dich unser! unseren Gefühlen am Grabe eines Verstorbenen näher liege.[1])

Die Frage ist nur so zu beantworten: Hier spricht der Mensch, der Christ in Paulsen, und nicht der utilitaristische Philosoph.[2])

Fassen wir das Bisherige als Resultat zusammen, und ziehen wir die Schlußfolgerung!

Die Grundvoraussetzung des sozialen Utilitarismus, wie wir ihn bisher betrachtet haben, bildet das Postulat von der Koinzidenz der Individual- und Sozial-Interessen. Auf diesem Standpunkte ist der Grund der sittlichen Verbindlichkeiten kein anderer, als bei dem gemeinen individualistischen Eudämonismus: nämlich das wohlverstandene eigene Interesse, der Egoismus. D. h. der Pflichtbegriff ist seiner sittlichen Eigenart völlig entkleidet worden.[3])

---

[1]) Paulsen a. a. O. I. S. 145. — Vergl. die Anm. 8 oben S. 10.

[2]) Nachdem wir nun schon so oft den Eudämonisten auf den Spuren des ethischen Idealismus ertappt haben und noch weiter ertappen werden, möchte ich der These Adickes*) und Heinzes**), »daß sich bis jetzt in jedem System der Moral die eudämonistische Richtung zeige, sei es, daß sie offen anerkannt werde, sei es, daß man sie erst bei genauerem Suchen entdecke,« die Gegenthese entgegenstellen: daß in keinem noch so eudämonistischen oder materialistischen Systeme das ethisch-idealistische Element ganz fehlt. Sogar Nietzsches Übermensch***) ist davon nicht frei.

[3]) Vergl. Häring, †) »Kaum tut es not, noch ausdrücklich hervorzuheben, wie wenig die Wohlfahrtslehre dem Erlebnis des du sollst gerecht wird.«

---

*) Adickes a. a. O. S. 53.

**) Regler a. a. O. S. 5.

***) Vergl. Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. — Theob. Ziegler: Für oder wider Nietzsche? (im »Zeitgeist« des Berl. Tagebl. vom 27. 4. 1903) und Vaihinger, Nietzsche als Philosoph. Berlin, Reuther, 1902. S. 97. — Häring a. a. O. S. 29.

†) Th. Häring, Das christl. Leben auf Grund des christl. Glaubens. Christliche Sittenlehre. Calw 1902. S. 37.

Nun aber kann die obige Voraussetzung überhaupt nicht allgemein aufrecht erhalten werden. Die Erfahrungstatsache, daß sie viele Ausnahmen neben sich hat, muß anerkannt werden. In solchen Fällen, wo dem Individuum also Selbstlosigkeit oder Selbstverleugnung zugemutet werden müßte, muß demselben zugebilligt werden, sich von der Verpflichtung, — erst hier tritt das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung auf — für das Gesamtwohl einzutreten zu dispensieren. Also wo von eigentlichen Pflichten und deren sittlichen Höhepunkten erst geredet werden kann, da werden dieselben sofort negiert von prinzipwegen. Darum haben auch die Begriffe Gewissen, Schuld, Reue keine Berechtigung.

So sinkt der ganze Sozial-Utilitarismus wieder in sich zusammen in den nackten Individual-Utilitarismus, aus dem er zu seiner stolzen Höhe sich emporgerichtet hat.

Erkennen wir aber trotzdem das System des Sozial-Eudämonismus als berechtigt an, so müssen wir uns nach einem andern Unterbau desselben umsehen, ob sich vielleicht dann der Grund seiner sittlichen Verbindlichkeit aufdecken läßt.

(Alle die Versuche nun, welche man mit Hilfe der evolutionistischen Theorien und psychologischen Assoziationstheorien angestellt hat, die Begriffe der Pflicht, des Gewissens und des Schuldgefühls dennoch innerhalb dieses Utilitarismus beizubehalten, sind im Gegenteil eher dazu angetan, dieselben ganz und gar ihrer sittlichen Würde zu berauben und sie als psychologische Verbildungen hinzustellen. In Kapitel III S. 48 ff. werden wir Veranlassung haben, auf diese Versuche näher einzugehen.)

Kapitel II.

Die Konstruktion des Sozial-Eudämonismus vom Standpunkte der Gesellschaft aus.

Nun läßt sich der Sozial-Eudämonismus auch konstruieren vom Standpunkte der Gesellschaft aus. Dieser Standpunkt ist allerdings ein fiktiver und setzt hypothetisch einen Begriff von der Gesellschaft nach Art des logischen Realismus voraus, wonach ihr abgesehen von den Individuen, aus welchen sie sich zusammensetzt, noch außerdem eine selbständige individuelle Existenz zukommt. Es ist dies dieselbe Ansicht, der wir bei dem Probleme der Inhärenz begegnen. Auch hier stellt sich im gewöhnlichen Bewußtsein des ungeschulten Denkens ein Ding als selbständige Substanz dar, welcher

die einzelnen Eigenschaften inhärieren.[1]) Die Untersuchung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Hypothese gehört in das Gebiet der theoretischen Philosophie und spielt für uns keine Rolle, sofern wir uns enthalten, auf derselben ein positives System weiterzubauen und uns derselben nur als Hilfshypothese bedienen. (Ob allerdings vom rein positivistischen Standpunkte aus eine derartige Abstraktion zulässig ist, mag füglich bezweifelt werden.)

Wir können nun ohne Schwierigkeit das ganze individualistisch-eudämonistische Moralsystem auf dieses so gedachte, reale Staatswesen, auf den Kollektivkörper als solchen übertragen.

»Gehört die Gesellschaft zu den lebenden Wesen, so unterliegt auch sie dem Gesetze, welches die Natur für alles Lebendige aufgestellt hat,«[2]) dem Selbsterhaltungstriebe. »Den Eudämonismus behalten wir uns als Prinzip der Sittlichkeit bei, nur daß wir an die Stelle des Individuums die Gesellschaft setzen. In diesem Sinne bezeichnen wir den gesellschaftlichen Eudämonismus als Ziel und treibenden Gedanken der gesamten sittlichen Weltordnung, als Prinzip der Sittlichkeit.«[3]) In alle Rechte und »Pflichten« des Individuums tritt das Gesellschaftssubjekt. Wie nun in dem Individual-Eudämonismus (von der hedonistischen Ansicht der Cyrenaiker oder französischen Sensualisten abgesehen), die Lebenstotalität oder Gesamtlust des Individuums die höchste Norm abgibt, welcher sich die Lust des Augenblicks zu fügen hat, so wäre in diesem so entstandenen Sozial-Utilitarismus die Lebenstotalität der Gesellschaft, welche gebildet wäre aus der größtmöglichen Lustsumme der größten Anzahl von Individuen, die Norm, unter welche sich die Lustsumme oder Lebenstotalität der Einzelindividuen zu beugen hätte. Was vom Standpunkte des Individuums aus nicht als sittliche Pflicht erklärt, noch verlangt werden konnte: ein Preisgeben des eigenen Wohlseins zu Gunsten der Gesamtheit, wäre vom gesellschaftlichen Standpunkte aus eine wohlberechtigte Forderung. Während dort das Negieren der eigenen Lebenstotalität, die Selbstverleugnung, wie wir gesehen haben, als höchste Unsittlichkeit bezeichnet werden mußte, die Selbstbehauptung aber, der Egoismus, die sittliche Höhe bedeutet, das Negieren der Einzellust indessen als sogenannte »Pflicht«, oder viel-

[1]) Herbart, Kehrbach. Band VIII. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). S. 74 ff. — O. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 3. Aufl. Cöthen 1893. S. 78 ff.

[2]) Ihering, Der Zweck im Recht. Band II. S. 193.

[3]) Ders. II. S. 204.

mehr als Klugheitsregel begreiflich war, so würde hier das Sich-Selbstnegieren der Gesellschaft die höchste Unsittlichkeit bedeuten, der Egoismus der Gesellschaft also das sittliche Prinzip bilden, hingegen die teilweise oder gänzliche Eliminierung oder Negierung des Individuums unter Umständen als Staatspflicht hingestellt werden können, wenn nämlich dadurch das Glücksmaximum einer größeren Anzahl vermehrt werden könnte. »Wenn wir mit diesem Gesichtspunkt das Richtige getroffen haben, so stellt sich uns das Sittliche dar als der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Derselbe Trieb der Selbsterhaltung, der auf der Stufe des individuellen Daseins die Gestalt des Egoismus annimmt, tauscht dafür auf der gesellschaftlichen die Form des Sittlichen ein. (!) Nur der Name, mit dem die Sprache diese höhere Form desselben belegt, wird ein anderer, die Sache bleibt dieselbe.« [1]) Wir hätten hier ein System des reinen Staats-Sozialismus im strengen Gegensatz zu jeglicher Art des Individualismus. Subjekt des ethischen Handelns ist darnach nicht mehr das Individuum, sondern das abstrakte Staatswesen, die Gesamtheit. Nun pflegt man aber das Gebiet, auf welchem von derartigen »Pflichten« der Gesamtheit gesprochen wird, nicht Moral, Sittengesetz zu nennen, sondern ganz allgemein Gesetzgebung. Und wie beim Sittengesetze zwar von Pflichten des Gesamtwillens des Individuums gesprochen wird, nicht aber von Pflichten der partiellen Willensrichtungen, der Neigungen, — diese haben nur dem Sittengesetze des gebietenden Gesamtwillens strikte zu gehorchen, d. h. nicht eigentlich sie haben die Pflicht zu gehorchen, sondern der Gesamtwille hat die Pflicht, jene zu unterjochen — so kann man auch hier zwar von Pflichten des Kollektivkörpers (indem nämlich die gesellschaftliche Selbsterhaltung als solche hingestellt wird) reden, nicht aber von Pflichten der Einzel-Individuen. Diese haben kein Recht der freien Entscheidung, nicht einmal unbedingte Existenzberechtigung, sondern haben den Gesetzen der Gesellschaft blindlings ohne eignen Willen Gehorsam zu leisten. »Das Sittliche ist historisch nicht vom Individuum, sondern von der Gesellschaft aus gewonnen worden, und auch praktisch besteht das wahre Verhältnis desselben darin, daß die Gesellschaft dasselbe von ihm fordert.« . . . Das Sittengesetz ist »als Gebot der Gesellschaft von außen her ihm aufgezwungen worden.« [2]) Befolgt es dasselbe nicht, so ist nicht das Individuum dafür sittlich

[1]) Ihering a. a. O. II. S. 194.
[2]) Ders. a. a. O. II. S. 102.

verantwortlich, so wenig wie oben die Neigungen, sondern die Gesellschaft handelt »unsittlich«, insofern sie ihre Macht nicht ausgenützt hat, oder überhaupt zu schwach ist, um die Einzelwillen durch ihre Gesetzesmaßregeln niederzuzwingen. Wie nun allerdings diese ursprüngliche Heteronomie des Sittengesetzes durch die Wirkung des sozialen Zwangssystems zur Autonomie im Individuum werden konnte, dafür fehlt mir jegliches Verständnis.[1]) Wie also beim Individualismus starke Ausbildung und Durchsetzung der Lebenstotalität nach außen gegen andere Kräfte, nach innen gegen die Einzellüste, die höchste »Tugend« ist, um zur Eudämonie zu führen, so beim Staatssozialismus gleichfalls dessen Fähigkeit, seine Macht nach innen und außen durchzusetzen. Aber wie dort, so ist auch hier der Begriff der Pflicht selbst für das Gesellschaftswesen eigentlich überflüssig und nur als hypothetischer Imperativ aufzufassen. (Vergl. Kap. I, S. 23.)

Also, was für uns die Hauptsache ist: nämlich den Grund der sittlichen Verpflichtung für das Individuum aufzuzeigen, die Gesamtwohlfahrt, die Sozial-Eudämonie anzustreben, so ist auch dieser Versuch der Begründung des sozialen Eudämonismus nicht im stande, das Problem zu lösen. Denn das Individuum unterliegt hier überhaupt keiner sittlichen Norm. Der einzige Beweggrund seiner Tätigkeit ist hier entweder Hoffnung auf Lohn oder blinder Gehorsam gegenüber der Gesellschaftsautorität, welche die Befolgung ihrer Vorschriften erzwingen kann, also Furcht vor Strafe. Diese sittlich gleichgültigen, oder gar unsittlichen Motive haben naturgemäß nur insoweit Geltung, wie die Macht der Gesellschaft reicht, oder ihr strafender Arm die Ungehorsamen erreichen kann. Es würde das eintreten, was Ihering selbst bei der Darstellung von der Unzulänglichkeit von Lohn und Zwang folgendermaßen schildert:[2]) »Die Politik des Egoisten (d. h. des Menschen, wie er einmal von Natur ist) würde sich unter dieser Voraussetzung darauf reduzieren, sich den Blicken des Gesetzes möglichst zu entziehen. Sind wir sicher, daß das Auge des Gesetzes uns nicht wahrnimmt, so können wir alles tun, was unser Vorteil, unsere Lust, unsere Leidenschaft mit sich bringt, — das Gesetz, das uns nicht sieht, existiert für uns nicht, sein Arm reicht nicht weiter als sein Auge. Bin ich sicher, daß der Gläubiger den Beweis der Schuld nicht führen kann, so leugne ich sie ab, treffe ich meinen Feind an einsamer Stelle im Walde, so räume ich ihn

[1]) Vergl. Ihering a. a. O. I. S. 59 ff.; II. S. 101 ff.
[2]) Ihering a. a. O. II. S. 9. — Vergl. O. Flügel, Idealismus u. Mat. S. 121.

aus dem Wege, jedes Verbrechen, das mir Vorteil bringt oder Genuß verspricht, und von dem ich sicher bin, daß niemand mich desselben überführen oder beschuldigen wird, ist dann nicht bloß möglich, sondern vom Standpunkt des Egoismus psychologisch unabwendlich.« .... »Zwang und Lohn reichen zur Vollbringung dessen, was sie für die Gellschaft selbst innerhalb der ihnen eigentümlichen Sphäre zu beschaffen haben, in keiner Weise aus.«[1] Wie sollten sie erst bei den rein innerlichen Verhältnissen genügen, die »jenseits der Sphäre des Rechts und des Verkehrs liegen, zu fein geartet, um die unsanfte, rauhe Berührung des äußeren Zwanges, zu edel, um die Verunreinigung durch schnöden Lohn zu ertragen! Es sind dies die sittlichen Verhältnisse im engeren Sinne: die der Liebe und der Freundschaft. Ihre richtige Gestaltung ist ausschließlich dem sittlichen Geiste überwiesen, Lohn und Zwang haben über sie keine Macht.«[2] (Aber das ist's ja gerade, daß wir den sittlichen Geist des Individuums aus diesem Systeme nicht zu gewinnen vermögen, so wenig er als gesellschaftlich-geschichtliches Produkt der Jahrtausende unter diesen Voraussetzungen begreiflich wird. Vergl. Kap. III, S. 48 ff.)

Wir sehen also: auch hier hat moralische Gesinnung und damit der sittliche Pflichtbegriff keine Stätte.

Wenn nun zwar trotzdem von Pflichten des Staatsbürgers geredet wird, etwa von der Pflicht des Steuerzahlers, des Hauseigentümers, des Fabrikanten, des Militärpflichtigen, so wird hier das Wort »Pflicht« nicht im moralischen Sinne gebraucht, sondern einfach im Sinne von Zwangsverpflichtung, Gesetzesgeboten, deren Erfüllung die Gesellschaft im Verweigerungsfalle mit Zwangsmaßregeln erzwingen kann; es sei denn, daß der ethische Gesichtspunkt, wie es in der absoluten Ethik, welche alle Lebensverhältnisse zu durchdringen hat,[3] auch der Fall sein wird, noch besonders, in diesem System aber natürlich ungerechtfertigterweise, mit hineingezogen wird.

Allerdings ist ein so begründeter Sozial-Eudämonismus vor dem oben geschilderten im Vorteil, da er auf Opfer seitens der Individuen nicht zu verzichten braucht, sondern dieselben erzwingen kann. Aber natürlich ist das nicht der ethische Begriff des Opfers. Und als Moralsystem kann er ebenfalls nicht dienen, weil seine Be-

[1]) Ihering a. a. O. II. S. 11.

[2]) Ders. a. a. O. II. S. 5.

[3]) Vergl. W. Rein a. a. O. S. 80. — J. W. v. Nahlowsky, Allgem. Ethik. 3. Aufl. Leipzig, Veit, 1903. (Neu herausgeg. von O. Flügel.) — Ders., Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann).

gründung der sittlichen Normen für das Individuum ebenso unzureichend ist, wie dort, und daher die spezifischen sittlichen Begriffe der Pflicht, des Gewissens, des Opfers, der Reue nicht daraus gewonnen werden können. Ihering nun zwar vermeint allen Ursprung der jetzt selbständig dastehenden Sittlichkeit des Individuums als ein Erziehungsprodukt der Gesellschaft, als des eigentlichen sittlichen Zwecksubjektes, aufweisen zu können. Aber leider ist er nicht mehr dazu gekommen, den dritten Band seines Werkes herauszugeben, in dem die geschichtliche Erhebung des Egoismus zur sittlichen Gesinnung dargestellt werden sollte. Indessen kommen wir noch später (Kap. III.) auf derlei Versuche zu sprechen.

Wir fügen noch hinzu: Wie der Eudämonismus des Individuums, d. h. das eigentliche Eudämonie-Streben, sich in Widerspruch setzt zu der Realisierung der Sozial-Eudämonie, weil dieselbe ohne Opfer nicht herbeigeführt werden kann, so kann hier umgekehrt die durch den sozialistischen Staat realisierte Sozial-Eudämonie dem eigentlichen eudämonistischen Streben des Individuums, also dem eigentlichen Eudämonismus, nicht gerecht werden, weil diese unter Umständen Opfer verlangen muß, die mit dem Begriffe des Eudämonismus nicht vereinbar sind. M. a. W.: Staats-Sozialismus, auf welchen dieser Sozial-Eudämonismus schließlich hinauskommt, und Eudämonismus in des Wortes eigentlicher Bedeutung sind ebenso unvereinbare Gegensätze, wie reiner Individualismus und reiner Sozialismus. Deshalb ist es wohl begreiflich, daß z. B. Bebel[1]) seinen Zukunftsstaat nicht von diesem Standpunkte aus konstruiert, sondern, wie schon erwähnt, (Kap. I, S. 19) es vorzieht, ihn auf der Voraussetzung der Harmonie des Sozial- und Individualinteresses aufzubauen. Denn für einen Sozialismus nach Art des spartanischen Staatswesens oder der Platonischen Republik dürfte sich unsere Zeit, beeinflußt von dem Christentum, das den unendlichen Wert der Menschenseele hervorgehoben hat,[2]) und hindurchgegangen durch die Reformation und die französische Revolution, welche beide das Individuum wieder in seine Würde eingesetzt haben, kaum noch begeistern können. —

Darum mag nebenbei noch betont werden, daß das Prinzip dieser Art von Sozial-Eudämonismus und Staatsegoismus im praktischen Leben zu Konsequenzen führen würde, welche oft im direkten Widerspruch stehen würden zu dem, was wir sittlich nennen: einmal

[1]) A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus. Stuttgart, Dietz, 1903. S. 350 f.
[2]) A. Harnack, Das Wesen des Christentums. 1. Aufl. 1900. S. 44 f.; S. 65. — Bousset, Das Wesen der Religion. Halle 1903. S. 198. — Häring, S. 143 ff.

im Hinblick auf die äußere,[1]) dann auf die innere Politik.[2]) Da nun allerdings die oben dargestellte Gesellschaft als eine internationale gedacht werden müßte, würde die äußere Politik in der inneren aufgehen.

Kapitel III.

Die Konstruktion des Sozial-Eudämonismus auf der Basis der »uninteressierten, universellen Sympathie« oder der Idee des Wohlwollens.[3])

Nach Abweisung dieser Versuche, den Sozial-Eudämonismus einerseits von dem egoistischen Standpunkte des Individuums, andrerseits vom sozialistischen der Gesellschaft aus zu begründen, weil weder der eine noch der andere dem Pflichtbegriffe eine Stätte bieten kann, stehen wir abermals vor der Frage: Was kann als Grundlage für den Sozial-Eudämonismus dienen, wenn anders nicht sein ganzer Bau hinfällig sein soll? Was können wir für das Individuum als Motiv setzen, das Gesamtwohl anzustreben, das Gesamtwohl zu wollen? Schon die Formulierung der letzten Frage legt uns die Antwort nahe: Das Wohlwollen[4]) oder, wie sich Höffding[5]) ausdrückt: das Gefühl der »uninteressierten, universellen Sympathie« heraus, ein Gefühl, das von selbst andrerseits wieder auf die allgemeine Wohlfahrt, den Inhalt der Ethik, hinweist. Beides sind also untrennbare Korrelatbegriffe. In der Tat, es ist auch unerfindlich, wie ohne dieses Gefühl der »Sympathie« der Sozial-Utilitarismus operieren kann. Aber nun erhebt sich die gewichtige Frage: Ist es vom positivistischen Standpunkte aus erlaubt, ein derartiges Gefühl in das System mit hineinzuziehen, ja dasselbe sogar zur Grundlage des ethischen Systems zu machen? Diese Frage müssen wir entschieden verneinen. Denn was steckt in dieser »uninteressierten, universellen Sympathie« Höffdings anders als die sittliche Idee des reinen Wohlwollens? Von bloßer »Sympathie« kann hier nicht

---

[1]) Vergl. Keferstein, Zur Frage des Egoismus. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1897. S. 16 ff.

[2]) Es trifft auch hier zu, was Rein a. a. O. S. 20 f. über die Verkümmerung des Rechts der freien Persönlichkeit im Evolutionismus sagt.

[3]) Unter dieses Kapitel fällt auch die schon erwähnte vermeintliche Ehrenrettung des Eudämonismus seitens Pfleiderers, vergl. oben Kap. I, S. 18. (Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. Jahrb. f. prot. Theol. VI. Heft 2—4.)

[4]) Pfleiderer a. a. O. — G. v. Gizycki, Moralphilosophie. S. 117.

[5]) H. Höffding, Ethik übers. von Bendixen.

mehr die Rede sein, denn diese ist ein pathologischer Zustand sittlich gleichgültiger Art,[1]) wodurch in dem einen Individuum das Wohl und Wehe des andern gleichsam als eigenes empfunden wird, wie auch der Ausdruck: Mitleid, Mitfreude besagt. (In letzterer Form tritt dieses Gefühl allerdings seltener auf.) Der Standpunkt des Egoismus ist damit noch nicht verlassen. Denn »das Mitgefühl will nicht eigentlich das Wohlsein des andern, sondern nur Beseitigung der eigenen Unlustgefühle aus den Leiden der andern.«[2]) Ihrer Art nach ist natürlich die Sympathie um so schwächer, je entferntere Stellung das mitleidende Individuum von dem leidenden einnimmt. Am stärksten ist es daher ausgebildet bei dem Verhältnis der Mutter zum Kinde, so auch bei dem Muttertier und seinen Jungen,[3]) die ursprünglich ein Wesen waren, und hat bei dem Menschen seine Grenze meist auch mit dem Ende der Verwandtschaft. Soll es auch sonst noch hervorgerufen werden, so kann dies nur bei großer Intensität und Klarheit der Vorstellung von dem fremden Leiden geschehen, wie wir sie fast nur aus direkten sinnlichen Empfindungen oder aus einer sehr lebhaften Schilderung mittels der Phantasie[4]) gewinnen können. In diesem Sinne aber kann unmöglich von einer »uninteressierten, universellen Sympathie« gesprochen werden. Das wäre ein psychologisches Unding. Jene hat alle partikulären, psychologischen Momente abgestreift und kann als reine sittliche Idee nicht mehr verleugnet werden. Aber stoßen wir uns nach dieser Richtigstellung nicht mehr an dem fehlerhaften und leicht irreführenden Ausdruck!

Ist es vorderhand auch nur äußerer Lebensgenuß, der im Sozial-Eudämonismus erstrebt wird, darin hat Pfleiderer[5]) ganz recht: »es ist etwas Lobenswertes, schon in selbstloser Liebe das körperliche Wohlsein, ja sogar die sinnliche Lust des andern zu befördern;« das tut der Idee des Wohlwollens an sich keinen Eintrag. Auch der barmherzige Samariter, der als die schönste Illustration derselben gelten kann, handelte gewiß wohlwollend, obwohl seine Hilfe sich

[1]) Wie z. B. die damit zusammenhängende Sentimentalität, die man auch bei ausgesprochenen Egoisten findet. (Vergl. die Rührseligkeit gewisser Theaterbesucher.)

[2]) A. Döring, Handbuch der natürlich-menschlichen Sittenlehre. Stuttgart, Frommann. S. 215.

[3]) O. Flügel, Seelenleben der Tiere. 3. Aufl. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). S. 54 ff. — Ders., Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 3. Aufl. Ebenda 1896. S. 79 ff. (4. Aufl. 1904.)

[4]) O. Flügel, Über die Phantasie. Ebenda 1895. S. 22.

[5]) Pfleiderer a. a. O. — Vergl. Ev. Matth. Kap. 25 V. 35 ff. (»Ich bin hungrig gewesen« usw.)

zunächst nur auf das physische Leiden des Nächsten bezog. Und die aufopfernde Berufstreue des Arztes oder Krankenpflegers zeugt nicht weniger von Wohlwollen und allgemeiner Menschenliebe als die des Seelsorgers, obwohl sich die Fürsorge jener nur auf das physische Befinden des Patienten bezieht.

Nun aber hat sich doch gerade der Sozial-Utilitarismus zur Aufgabe gestellt, den Grund der sittlichen Wertschätzung, also auch der sittlichen Idee des Wohlwollens und ihrer Verpflichtung aufzuzeigen. Und hier nimmt er sie einfach von außen her auf als begründende Norm. So heißt es bei Gizycki:[1]) »Das Gebot, welches uns dieses Gesamtwohl (das größtmögliche Glück aller) befördern heißt, ist der einzige kategorische Imperativ.«

Wir sind also abermals in jenen bekannten circulus vitiosus geraten. Denn, würde der Utilitarismus nunmehr versuchen, wie die andern sittlichen Ideen, so auch die des Wohlwollens, nachträglich utilitaristisch zu rechtfertigen, so müßte gesagt werden: Das selbstlose Wohlwollen ist deshalb gut, weil es tauglich ist, das höchste Ziel, die Wohlfahrt der Gesamtheit, zu fördern. Indessen, wie kommen wir dazu, dieses Ziel überhaupt aufzustellen? Weil wir beseelt sind von der Idee des Wohlwollens (oder dem Pflichtbewußtsein,[2]) derselben unbedingt Gehorsam schuldig zu sein). Es ist ja selbstverständlich eine logische Unmöglichkeit, daß das pflichtgemäße[3]) Wohlwollen seine Sanktion von einem Zwecke empfangen kann, den es sich selbst gesetzt hat, oder daß es zum Mittel seines von ihm selbst gesetzten, selbständigen Zwecks degradiert wird.

Deshalb verzichtet der Utilitarismus lieber auf eine derartige Scheinbeweisführung und wird sich mit der empirischen Tatsache, daß diese ethischen Gefühle einmal vorhanden sind, abfinden, als einer unbeweisbaren Voraussetzung, welche eben anerkannt werden muß und auch niemandem andemonstriert werden kann.[4]) So heißt es bei Höffding:[5]) »Wer das Prinzip der möglichst großen Wohlfahrt für die möglichst große Anzahl bewußter Wesen theoretisch anerkennen und praktisch anwenden soll, der darf kein Egoist oder Indi-

---

[1]) Gizycki, Vorlesungen über soziale Ethik. Herausgeg. von Lily v. Gizycki-Braun. Berlin, Dümmler, 1895. S. 1. — Ders., Moralphilosophie. S. 27.

[2]) Wir lassen die Frage nach dem Verhältnisse der Idee zur Pflicht als hier unwesentlich unerörtert.

[3]) Pflichtgemäß ist natürlich hier nicht im Sprachgebrauche Kants im Sinne von legal zu verstehen.

[4]) Höffding a. a. O. S. 35; 48: 6.

[5]) Ders. a. a. O. S. 49.

vidualist, kein fanatischer Patriot oder Sektierer sein, sondern der muß im stande sein, die menschlichen Handlungen mit »uninteressierter und universeller Sympathie« zu betrachten. Das ist die subjektive Voraussetzung des objektiven Prinzips.« D. h. doch mit andern Worten: Wer den Maßstab der sittlichen Normen anerkennen will, der muß zuvor ein sittlich fühlender Mensch sein oder muß von sittlichem Pflichtbewußtsein beseelt sein.

Zu dem Zwecke also, uns aufzuklären über den Grund der sittlichen Wertschätzung, nimmt Höffding eine solche als absolut an und macht sie zum Grundpfeiler seines Systems. Erkennen wir nun aber die allgemeine Nächstenliebe als absolutes Sittengesetz an, dann können wir den Sozial-Eudämonismus, insoweit er eine selbständige Norm sein will, als überflüssig verabschieden, da doch nach Höffding selber bei der Aufstellung von Prinzipien einer Wissenschaft die lex parsimoniae[1]) gelten muß, und es bliebe uns die Aufgabe, von der sittlichen Tatsache der »uninteressierten, universellen Sympathie« aus eine Ethik zu konstruieren. Allerdings wird sich bei diesem Versuche herausstellen, daß die Idee des Wohlwollens nicht genügt, die Basis eines ethischen Systems zu bilden, sondern daß die andern Ideen mit hineingezogen werden müssen, (resp. nach Kant, daß das Pflichtbewußtsein ganz allgemein als Grundlage desselben dienen muß).

Bei der Aufstellung von konkreten Normen im praktischen Leben, bei der angewandten Ethik, kann uns dann allerdings der Sozial-Utilitarismus in Gestalt einer Güterlehre wertvolle Dienste tun (vergl. unsere Einleitung), aber als selbständiges ethisches System aufzutreten, hätte er keine Berechtigung. In welcher Weise dies geschehen kann, hat Herbart bei seiner Lehre von den abgeleiteten Ideen in dem »Verwaltungssysteme«[2]) angedeutet, das mit den Worten beginnt: »Das Wohlwollen, der Geist des Verwaltungssystems, sucht

---

[1]) Höffding a. a. O. S. 57. — Vergl. üb. Höffding Zeitschr. f. ex. Phil. XVII.

[2]) Herbart, Kehrbach. Band II. 1897. S. 397 ff. — Ziller a. a. O. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). S. 305 ff. — Nahlowsky, Allg. Ethik mit Bezugnahme auf die realen Lebensverhältnisse. 1885. S. 268. (Neu herausgegeben von O. Flügel, 1903.) — A. Geyer, Geschichte und System der Rechtsphilosophie. 1863. S. 164 f. — Lindner, Ideen zur Psychologie der Gesellschaft. 1871. S. 331 f. — Rein, Grundriß der Ethik. Zickfeld 1902. S. 112 f. — Ders., Ethik und Volkswirtschaft. (Soziale Streitfragen. Beiträge zu den Kämpfen der Gegenwart, herausgegeben von A. Damaschke. Heft XIII.) — A. Damaschke, Bodenreform. 2. Aufl. Berlin, Räde, 1903. — Ferner von anderem Standpunkte aus: Gizycki, Vorlesungen über soziale Ethik. Berlin, Dümmler, 1895. — Eitle, Grundriß der Philosophie. Freiburg, Mohr, 1892. S. 197 f. u. 225.

das allgemeine Beste, das heißt die größte mögliche Summe der Befriedigungen für alle.«[1]) Näher ausgeführt hat dies Nahlowsky in seiner »Allgemeinen Ethik mit Bezugnahme auf die realen Lebensverhältnisse« und neuerdings Rein in seinem »Grundriß der Ethik«, in welchem die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Fragen und Bestrebungen der Gegenwart vom Standpunkte der absoluten Ethik aus dargestellt sind (unter anderm auch die Wohnungsfrage und »Bodenreform«, deren eminent sittliche Bedeutung hier zum ersten Male in einer Ethik prinzipiell gebührend gewürdigt wird. Ihre Bedeutung für die Volkswohlfahrt ist ja ohne weiteres einleuchtend).

Um nun obigen Konsequenzen zu entgehen, wendet sich der Sozial-Utilitarismus an die evolutionistische Theorie und Assoziationspsychologie und hofft mit Hilfe derselben die »uninteressierte, universelle Sympathie« und das Pflichtbewußtsein als ein Gebilde des Positivismus erklären und so beibehalten zu können, ohne sich dem ethischen Idealismus in die Arme werfen und sich als ethisches System aufgeben zu müssen.

Versuche, die Idee des Wohlwollens und das Pflichtbewußtsein aus dem Egoismus abzuleiten.

Man kann dies auf verschiedene Weise versuchen: Man kann in Analogie zu der Darwinistischen[2]) Theorie annehmen, daß bei den gegenseitigen Kämpfen der Stämme untereinander in den Urzeiten die Einzelindividuen durch den Selbsterhaltungstrieb im eigenen Interesse gezwungen worden sein, sich zusammenzuschließen nach dem Grundsatze der Solidarität: »Alle für Einen, Einer für Alle,«

[1]) Regler*) verkennt diese Stellung des Verwaltungssystems in ihrem untergeordneten Verhältnisse zur Idee allerdings vollständig und wittert darin Eudämonismus! Eigentlich ist es doch etwas stark, wenn Regler, der doch wohl Herbart kennen sollte, die Behauptung aufstellt: »daß Herbart im letzten Grunde doch das Wohlsein im Auge gehabt hat, als sich ihm das Wertvolle des Wohlwollens aufdrängte, (— also nichts weiter als eben auch Eudämonist sei! —) beweist (!) die vom Wohlwollen abgeleitete Idee, das Verwaltungssystem. . . . Wir werden nicht fehlen, wenn wir dieses Verwaltungssystem neben Benthams Theorie von dem größtmöglichen Glück einer größtmöglichen Anzahl stellen. Wir finden somit im Verwaltungssystem das utilitaristische Moment, wie wir es in dieser Form in der Idee des Wohlwollens **nicht** aufdecken konnten.« Vergl. die Kritik dieser Schrift von Dr. Felsch in d. Zeitschr. f. Phil. u. Päd. 1903. Heft 3.

[2]) Darwin, Die Abstammung des Menschen. Kap. 5. — Vergl. O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1898. S. 125 ff.

*) Regler, Herbarts Stellung zum Eudämonismus. 1901.

und daß diejenigen, welche isoliert geblieben und sich also diese soziale Denkweise nicht zu eigen gemacht hätten, im Kampfe ums Dasein die Schwächeren geblieben und infolgedessen zu Grunde gegangen seien.

Unter diesen Umständen wird die Sozialität zur lebenerhaltenden Eigenschaft. Diese der eisernen Notwendigkeit entsprungenen, sittlich indifferenten Eigenschaften haben sich nun als soziale Instinkte weiter vererbt und machen sich noch jetzt geltend, wo jene Ursachen nicht mehr wirkend sind. Ja, selbst da machen sie sich als heteronomes, traditionelles Gesetz geltend, wo sie bei nunmehr veränderten Umständen direkt zum Schaden der Individuen ausschlagen.

Bei dieser Theorie ist stillschweigend die Vererbungsmöglichkeit derartiger Instinkte auch beim Menschen vorausgesetzt, welche so stark sein sollen, daß sie sich noch nach Jahrhunderten gegen die natürlichen, gegenwärtigen Interessen durchsetzen. Ferner kommen wir doch nicht an der Tatsache vorbei, daß nicht diese sozialen Instinkte die Hauptrolle bei dem natürlichen Individuum spielen, sondern die entgegengesetzten, egoistischen; letztere es also sind, welche sich hauptsächlich fortgeerbt haben. Daß dem tatsächlich auch so sein müßte, legt uns Darwin selbst nahe:[1] »Es ist äußerst zweifelhaft, ob in demselben Stamme Nachkommen kameradschaftlich gesinnter Eltern in größerer Anzahl aufgezogen wurden, als Kinder selbstsüchtiger und verräterischer Eltern. Wer bereit war, eher sein Leben zu opfern, als seine Kameraden zu verraten, wie es gar mancher Wilde getan hat, der wird oft keine Nachkommen hinterlassen, die seine edle Natur erben konnten. Die tapfersten Leute, welche sich stets willig fanden, sich im Kriege an die Spitze ihrer Genossen zu stellen, und welche bereitwillig ihr Leben für andere in die Schanze schlugen, werden im Durchschnitt in einer größeren Zahl umgekommen sein, als andere Menschen.«[1])

Diese Tatsache wird von der Geschichte oft bestätigt. Man denke nur an die römischen Bürgerkriege, die Hugenottenkämpfe, die französische Revolution u. a., wo oft gerade die Führer und sittlich Tüchtigsten, welche sich am aufopferungsvollsten zeigten, am ehesten dem Untergang verfallen waren.[2]) Dasselbe Bild wiederholt sich bei den sozialen Kämpfen unserer Tage. Die Führer einer Lohn-

[1]) Darwin, Abstammung. I. S. 170.

[2]) Vergl. die Ausführungen Hensels gegen die Darwinistische Theorie von der Bedeutung der Einzeltugenden als Vorteile im Kampf ums Dasein. (Hauptprobleme der Ethik S. 34), und Flügel, Idealismus u. Materialismus. S. 125 f.

bewegung werden am ehesten auf die Straße gesetzt und brotlos gemacht.

Ferner unterliegt auch die Behauptung noch erheblichen Zweifeln, daß wenigstens auf jener relativ niedrigen Kulturstufe, wo der Mensch allerdings viel enger an den Sozialkörper gebunden war als heutzutage, das Individual- mit dem Sozial-Interesse vollkommen koinzidierte, daß also damals die Individuen völlig in ihrem eigenen Interesse handelten, wenn sie unmittelbar das Gesamtwohl anstrebten.

Aber abgesehen davon, daß die Entwicklungstheorie von der Entstehung des Altruismus auf rein positivistischer Voraussetzung im einzelnen mancherlei Bedenken unterliegt, so fragt es sich nun doch für uns: wie sollen wir uns zu diesen, auf die oder jene Weise entstandenen, von einer Generation zur andern fortgeerbten, sozialen Instinkten vernünftigerweise stellen? Darauf kann uns der naturwissenschaftliche Evolutionismus, wenn anders er seine Schranken, die ihm als deskriptiver und historisch-genetischer Wissenschaft auferlegt sind, innehalten will, naturgemäß keine Antwort geben. Überschreitet er aber diese Grenzen und will er in der Entstehungsgeschichte der sympathischen Gefühle zugleich auch den Grund ihrer Verbindlichkeiten für das Individuum finden, so geschieht das zu seinem eigenen Schaden, und es gilt von ihm, was Hensel[1]) von der Anwendung der Assoziationstheorien auf ethischem Gebiete sagt, nämlich, daß sie die Gültigkeit und Verbindlichkeit desjenigen Gefühles, das wir als letzten Ausweg für die Begründung des Sozial-Utilitarismus aufgefunden haben, das der »uninteressierten, universellen Sympathie«, vollends ganz untergräbt. »Es wird nämlich nachgewiesen, daß die Sympathie ihren Ursprung in den unentwickelten Verhältnissen des Menschengeschlechts hat, wo das Leid eines Mitglieds der Horde zugleich das aller übrigen zur Folge hatte. Wenn also die Sympathie gewissermaßen als Auswuchs des Egoismus gefaßt wird, so ist es schwer abzusehen, warum, nachdem sich die Verhältnisse so glücklich gestaltet haben, daß das Individuum durchaus nicht mehr von allen Störungen, die seine Mitmenschen betreffen, mit berührt wird, diese früher einmal zweckmäßige Assoziation beibehalten werden soll. Es kann alsdann für das Individuum vielleicht als utilitaristisches Gebot aufgestellt werden, sich dieser Verbildung des Egoismus baldmöglichst zu entziehen und zum reinen Egoismus sans phrase zurückzukehren. Eine Konsequenz die den Boden des heutigen Utilitarismus vollständig untergraben würde.«

[1]) Ethisches Wissen und Ethisches Handeln. Tübingen, Mohr, 1889. S. 24.

Wir sehen also: Einerseits wird es dem Evolutionismus nicht möglich sein, ohne Zuhilfenahme ursprünglicher altruistischer sittlicher Gefühle die Entstehung der sittlichen Idee des Wohlwollens und seiner absoluten Verbindlichkeit nachzuweisen. Werden diese aber als ursprünglich, wenn auch als entwicklungsfähig[1]) gesetzt, so ist damit die positivistische Grundlage verlassen. Andrerseits, würde dem Evolutionismus der Nachweis gelingen, daß der »uninteressierten, universellen Sympathie« ursprünglich und eigentlich nichts anderes als egoistische Motive zu Grunde liegen,[2]) welche sich nunmehr in der Form von sozialen Instinkten blindlings fortpflanzen und sich geltend zu machen suchen, so ist es eine unberechtigte, ja eine unwürdige Forderung an ein vernunftbegabtes Wesen, denselben weiterhin Anerkennung zu zollen, wenn sie durch die veränderten Verhältnisse und durch die Ungleichheit der sozialen Interessen dem einzelnen schädlich werden können. Ja vom Standpunkte des Eudämonismus aus muß von ihm verlangt werden, sich von diesen Instinkten zu befreien. Dasselbe Urteil trifft auch alle die verschiedenen, zum Teil sehr gewagten und wunderbaren Assoziationstheorien über den Ursprung des Wohlwollens, der Sittlichkeit und des damit verbundenen Pflichtgefühls, die darauf hinauslaufen, aufzuzeigen, wie die ursprünglich nur aus Motiven der Selbstsucht geübte Selbstlosigkeit (!) sich in einem allmählich und unvermerkt vorgegangenen psychologischen Prozeß durch bloße Macht der Gewohnheit oder des Lohnes und Zwanges oder Furcht vor Strafe[3]) und durch Vergessen jener ursprünglichen Motive sich zu einer wahrhaft sittlichen, um ihrer selbst willen geübten, selbstlosen, sozialen Gesinnung umgebildet habe. Denn es ist klar, daß der Positivismus nur egoistische Triebe als ursprüngliche und angeborene zugeben darf. Sobald er auch noch altruistische mit ins Spiel bringen will, würde er ja gewisse ethische Momente im Prinzip schon als ursprünglich oder angeboren anerkannt haben,

[1]) Vergl. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 3. Aufl. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1896.

[2]) So auch Haeckel,*) »Man kann sagen, daß auch der Altruismus, sein (des Egoismus) scheinbares Gegenteil, im Grunde ein verfeinerter Egoismus ist.«

[3]) Vergl. Rée, Entstehung des Gewissens. — H. Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit. Freiburg, Mohr, 1889. — Vergl. dageg. O. Flügel, Versuche, die absolute Ethik Herbarts durch die relative des Evolutionismus zu ersetzen oder zu ergänzen. (Einladungsschrift zur XXXI. Hauptversammlung des Vereins f. Herbartsche Pädagogik in Rheinland u. Westfalen, herausgeg. von A. Lomberg, Elberfeld 1900.) S. 39 ff.

*) Haeckel, Welträtsel, Volksausg. S. 141.

und würde dadurch seiner ganzen Aufgabe enthoben sein, indem ja das zu Demonstrierende bereits in der Voraussetzung mit aufgenommen wäre. So weist man auf die bekannte Tatsache hin, wie nach dem Gesetze der Motivverschiebung[1]) oder der »Heterogonie der Zwecke« (Wundt) der Mensch ein lang benutztes Mittel zu einem andern Zwecke schließlich als Haupt- und Selbstzweck lieben lerne. So z. B., wenn der Geizhals sein Geld, welches er in der Absicht, sich Genuß damit zu verschaffen, erworben hat, zuletzt nur noch als Selbstzweck betrachtet. Aber gerade das letztere Beispiel ist wie kein anderes geeignet, das Vernunftwidrige in diesem Benehmen klarzustellen. Wenn das selbstlose Wohlwollen aus einer ebensolchen Verstandesverirrung hervorgeht, dann allerdings könnten wir mit einem derartig Veranlagten nur ein mitleidiges Bedauern haben über seine Geistesumnachtung! Und wenn die sozialen Tugenden nichts weiter sind als blinder Gehorsam gegenüber unkontrollierbarem traditionellem Zwange, gewissermaßen eine Zwangsvorstellung, so dürfte es sogar Pflicht jedes vernunftmündigen Individuums sein, sich von dieser Dressur zu emanzipieren. »Versteht man unter Gewissen nur soziales Echo, so ist es konsequent, wenn man proklamiert, der freie Vernunftmensch müsse gewissenlos sein.«[2]) Die Sittlichkeit käme »auf vernunftlose Unterwerfung unter vielleicht veraltete Gesichtspunkte hinaus, auf den Gehorsam gegen einen Willen, der nicht nur ein fremder, sondern vielleicht gar ein nicht sittlicher«[3]) im utilitaristischen Sinne ist. Gewiß trifft bei manchem der Satz zu: »die Gewohnheit nennt er seine Amme«, aber wohlgemerkt: eben seine »Amme«, und die sollte ein reifes Individuum eigentlich nicht mehr nötig haben! Hat man auch viele Jahre lang etwas getan, dem Beharrungsgesetz der Gewohnheit folgend, und erkennt dann, daß man sich geirrt hat, so »wohnt dem gesunden Menschen soviel Kraft inne, dieser neugewohnten Einsicht zu folgen und das altgewohnte Tun aufzugeben,«[4]) will er nicht den Vorwurf der »selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant) auf sich ziehen.

Aber außerdem: es ist ein ganz unhaltbarer Gedanke, daß sich die Menschen Jahrtausende lang in diesen Irrtümern bewegt haben sollten, welche doch mit der alltäglichen Erfahrung und ihren stärksten

[1]) Höffding a. a. O. S. 143 ff.

[2]) Höffding a. a. O. S. 74. — Vergl. Häring a. a. O. S. 68 f. — Koppelmann a. a. O. S. 20 ff.

[3]) Stange, Die christl. Ethik usw. S. 15. (Preisschrift d. Univ. Göttingen.)

[4]) Zt. f. ex. Phil. XVII. S. 376 ff.

Grundtrieben immer wieder in Kollision kommen mußten. Wenn trotzdem die Entwicklungstheoretiker dabei bleiben, die Idee des Wohlwollens aus positivistischen Voraussetzungen abgeleitet zu haben, so haben sie eben nicht diese vor Augen, sondern ein Gebilde, das derselben zwar äußerlich ähnlich sieht, sich aber in Wirklichkeit als ein irrationales Mittelding, dem seine wissenschaftliche Existenzberechtigung zukommt, herausstellt.

Ebenso müssen wir Spencers Darstellung[1]) von der Entwicklung des Egoismus zum Altruismus ablehnen, zumal da auch der letztere Begriff durchaus nicht identisch ist mit dem der »uninteressierten, universellen Sympathie« oder der Idee des Wohlwollens. Er verwendet denselben nämlich auch überall da, wo aus egoistischer Handlungsweise des Individuums für das Gesamtwohl Vorteilhaftes herausspringt und in Bezug »auf jede Handlung, welche im normalen Verlauf der Dinge andern Nutzen schafft, statt dem Handelnden selbst.«[2]) Der subjektive Anreiz zum Handeln ist und bleibt bei ihm die Befriedigung der »eigenen Lust«. Aber insofern diese Befriedigung andern Nutzen schafft, ist sie auch wahrhaft altruistisch! (Daher begegnet er dem Altruismus schon bei der »ersten Dämmerung des Lebens«. Das niedrigste Tierchen, das, seinen blinden Trieben gehorchend, Nachkommen erzeugt, handelt wahrhaft altruistisch und wohltätig!)[3]) Und so stellt er die Behauptung auf: Egoismus und Altruismus seien zwar jetzt noch vielfach starke Gegensätze; aber dereinst in ferner Zukunft würde sich durch den Anpassungsprozeß allmählich von selber das schöne Resultat ergeben, daß jede egoistische Handlung zugleich auch altruistisch sei und umgekehrt. Davon seien schon jetzt, wo die industrielle und kommerzielle Periode erst in ihren schwachen Anfängen stecke, Spuren vorhanden.[4]) Dann aber sei der

[1]) Vergl. Das Sittenideal des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers, von Victor Cathrein S. J. 1895. (Ergänzungshefte zu den »Stimmen aus Maria-Laach, Heft 29.)

[2]) Cathrein a. a. O. S. 106. — Vergl. 4. Über erzung der II. Aufl. von Spencers »Tatsachen der Ethik« von Dr. Vorländer. Stuttgart 1879. S. 219. — Ferner Hansen, Hauptprobleme. II. u. III. Vortrag. — Paulsen, Über Spencer a. a. O. I. S. 366.

[3]) Cathrein a. a. O. S. 108. — Was für ein großer Altruist und Wohltäter muß also erst Augustus der Starke gewesen sein, der dreihundertundsechzig Kinder zeugte!

[4]) Vergl. dazu Cathrein:*) »Das industrielle System mit Angebot und Nachfrage soll immer mehr jedem sein Recht sichern, die allgemeine Konkurrenz den Sinn für Gerechtigkeit mehren! O lieber Himmel! hat denn Spencer noch nichts

*) Cathrein a. a. O. S. 117.

heutige Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus, den Spencer im Gegensatz zu Paulsen, unbefangen genug ist, offen anzuerkennen, von selbst aufgehoben. Der Mensch könne dann in egoistischen und altruistischen Genüssen zugleich schwelgen. Das Interesse der Gesamtheit und des einzelnen hat sich zur schönsten Harmonie vereinigt!

Dasselbe erhofft Bebel durch die soziale Entwicklung im Industrialismus von seinem Zukunftsstaate:[1]) »In der sozialistischen Gesellschaft ist der Gegensatz der Interessen beseitigt. Jeder entwickelt seine Fähigkeiten, um sich zu nützen, und damit nützt er zugleich dem Gemeinwesen. Heute sind Befriedigung des persönlichen Egoismus und Gemeinwohl meist Gegensätze, die sich ausschließen; in der neuen Gesellschaft sind diese Gegensätze aufgehoben. Befriedigung des persönlichen Egoismus und Förderung des Gemeinwohls stehen

---

gehört von der himmelschreienden Ausbeutung der Arbeiter, wie sie z. B. in seiner eigenen Heimat mehrmals durch parlamentarische Untersuchungen festgestellt worden ist? Hat er noch nie etwas vernommen von den industriellen Gründerschwindeleien, von der Überhandnahme des Wuchers, von den verbrecherischen Börsenmanövern, von den betrügerischen Bankerotten und ähnlichen Blüten des Industrialismus. Und was sollen wir von dem Kampf zwischen Arbeit und Kapital sagen? Regen sich nicht in allen Ländern drohend die »enterbten« Massen, die vielfach des Notwendigen entbehren, um mit blutiger Faust sich Recht zu schaffen? Und mitten in dieses wirre Kampfgewoge hinein singt unser Rhapsode seinen Hymnus auf die Harmonie der Interessen im Industrialismus!«

Ebenso Hensel:*) »Wenn nun gar dieses beginnende kommerzielle Zeitalter als ein Zeitalter des Friedens gegenüber dem früheren, militärischen angesehen werden soll, so geben die bisher beobachteten Tatsachen wenig Veranlassung, diese Bezeichnung als zutreffend zu adoptieren. Es gibt eben noch andere Arten der Kriegsführung als die mit dem Knüppel oder der Schnellfeuerkanone, und gerade der Darwinist sollte sich dieser Überzeugung am wenigsten verschließen. Der Konkurrenzkampf, in dem die einzelnen industriellen Unternehmen heute stehen, ist ein so erbitterter, er wird mit Waffen oft so unlauterer Art geführt, daß es wenig Unterschied macht, daß dabei kein anderes Blut fließt, als vielleicht gelegentlich das eines zu Grunde gerichteten Konkurrenten, der in seiner Verzweiflung zum Selbstmord schreitet. Wichtiger als diese Einwendungen aber ist, daß die Scheidelinien, die früher, ich möchte sagen, vertikal, die einzelnen Nationen voneinander schieden, jetzt in horizontaler Richtung die einzelnen Klassen desselben Volkes voneinander abscheiden und einen Grad von Haß und Erbitterung dieser Klassen gegeneinander erzeugt haben, wie er früher nur zwischen lange verfeindeten Nationen bestanden haben kann.«

[1]) Bebel, Die Frau und der Sozialismus. 34. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1903. S. 350 f. — Vergl. oben S. 19, 43.

*) Hensel, Hauptprobleme. S. 33.

miteinander in Harmonie, sie decken sich.«[1]) Er beruft sich dabei auch auf St. Mill, der in seiner »Politischen Ökonomie« sagt: »Kein Feld kann für die Entwicklung einer solchen Auffassung (daß das öffentliche Interesse auch das persönliche sei) günstiger sein, als eine kommunistische Assoziation. Aller Ehrgeiz, sowie alle körperliche und geistige Tauglichkeit, welche jetzt sich abmühen mit der Verfolgung vereinzelter und selbstsüchtiger Interessen, würden einen andern Wirkungskreis verlangen und denselben von selbst in dem Streben für die allgemeine Wohlfahrt des Gemeinwesens finden.«

Dem entgegnet Paulsen mit Recht:[2] »Man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen: regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe bei starker Spannung egoistischer Gefühle.«[3]) Gewiß sehen egoistische und altruistische Handlungen im äußeren Erfolge einander oft sehr ähnlich, aber ihnen zu Grunde liegt doch ein prinzipieller Unterschied. Durch egoistisches Streben kann man vielleicht zum Wohltun, niemals aber zur sozialen Gesinnung im sittlichen Sinne, zu der Idee des Wohlwollens gelangen. So viele Versuche auch schon gemacht worden sind, von den alten Sophisten an bis auf die Neuzeit: es wird nie gelingen, die Sittlichkeit restlos aus dem Selbstinteresse entspringen zu lassen. Die Preisaufgabe, welche Carlyle als Satyre auf diese Versuche stellt:[4]) Gegeben ist eine Welt voll Schurken, es soll gezeigt werden, wie aus vereinigten Bestrebungen derselben die Tugend entspringe, hat bis jetzt noch keine Lösung gefunden und wird wohl auch nie eine finden, so wenig als die von der Quadratur des Zirkels. »Der Egoismus kann so wenig den Gemeinsinn gebären, als der Haß die Liebe«[5]) (Wundt). Nur Hegelsche Dialektik kann das Kunststück fertig bekommen, den Egoismus in sein

[1]) Vergl. dazu Arndt, Die Religion der Sozialdemokratie. 1892. S. 52: »Wie kurzsichtig, zu meinen, daß der bedrohliche Egoismus der ungeordneten Sinnengier die Menschen verbrüdere, also die Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern das, was des andern ist, ersetzen könne!«

[2]) Paulsen a. a. O. I. S. 367.

[3]) Und weiter: »Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei uns germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Parteiung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Kontraste zwischen Besitzern und Arbeitern.«

[4]) Carlyle, Helden und Heldenverehrung. (VI. Vorlesung.) — Vergl. Hensels Einleitung in Carlyles sozialpolitische Schriften. Vaterländisch & Bupr. S. XXXIII.

[5]) Vergl. Gizycki, Moralphilosophie. S. 100. — Häring a. a. O. S. 37. — Lipps a. a. O. S. 23.

gerades »Gegenteil umschlagen und sich selbst negieren« zu lassen, nicht aber die Geschichte, welcher auch Ihering[1]) zutraut, dieses größte Meisterstück im Laufe des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses fertig gebracht zu haben.

Was nun speziell die Ausführungen Spencers über den Altruismus betrifft, so leuchtet ein, daß dieselben, ihre Stichhaltigkeit auch zugegeben, für unseren Sozial-Utilitarismus, der doch als ein ethisches System für die Gegenwart gelten will, von gar keinem Wert sein können. Mit dem Aufzeigen des verpflichtenden Grundes der sozial-eudämonistischen Zukunftsethik im problematischen Zukunftsstaate ist uns nicht gedient. Dazu kommt alles, was hier angeführt wird, wieder auf das zurück, was wir bei der Kritik des Pflichtbegriffes in dem auf der Voraussetzung der Koinzidenz des Sozial- und Individual-Interesses gegründeten Utilitarismus bereits angeführt haben.

Wir haben die evolutionistischen Theorien hier nur insofern gestreift, als dieselben den Anspruch erhoben, das zur sozial-eudämonistischen Basis herangezogene verpflichtende Gefühl der sogenannten »Sympathie« auf positivistischer Voraussetzung ohne Zuhilfenahme des Idealismus ableiten zu können. Werfen wir von diesem Standpunkte aus noch einen Blick auf die Spencerschen Resultate, so folgt aus ihnen als Konsequenz für die Gegenwart geradezu die Aufhebung des sozial-eudämonistischen Prinzips. Das allgemeine Glück ist das schließliche, von selbst sich erzeugende Ergebnis des Entwicklungsprozesses,[2]) aber es darf überhaupt nicht, wie Bentham und die Sozial-Utilitarier wollen, zum unmittelbaren und direkten, pflichtgemäßen Strebeziel gemacht werden. So bildet auch

[1]) Ihering, Zweck im Recht. 1899. II. S. 115 f.

[2]) Vergl. Hensel:*) »Ist die Voraussetzung des Evolutionismus richtig, ist die Entwicklung höchstes Naturgesetz, so muß sie sich daher ohne all unser Zutun verwirklichen.« — Dieser Evolutionismus schließt konsequenterweise jegliche freie Willensentscheidung aus, wie das auch Haeckel offen ausspricht, und endet daher im offenen Fatalismus. Wie man aber dann noch, wie dieser, großartig von »monistischer Sittenlehre« und Ethik reden kann, die »eine Reihe von ganz bestimmten sittlichen Anforderungen an den Menschen stellt«**) — über diesen Widerspruch vermag noch so wissenschaftlich-hochtrabend klingendes, fremdwortverbrämtes Phrasenwerk nicht hinwegzutäuschen. — Haeckel mag als Naturforscher Bahnbrechendes und Großes geleistet haben, aber Philosophie ist entschieden seine schwache Seite, von der Theologie, in der er geradezu krasser Ignorant ist, ganz zu schweigen.

*) Hensel, Hauptprobleme. S. 40.

**) Haeckel, Die Welträtsel, Volksausgabe. 1903. S. 139.

in der Gegenwart der Egoismus die einzige Grundlage des sittlichen Handelns. Derselbe wird von selbst im Laufe der Jahrhunderte mit dem allgemeinen Altruismus identisch werden.

* * *

Fassen wir also kurz das Resultat unserer Abhandlung zusammen:

Der Sozial-Eudämonismus läßt sich auf dreierlei Art konstruieren. Entweder vom Standpunkte des Individuums aus mit Hilfe des Postulates von der Koinzidenz des Individual- und Sozial-Interesses. Damit ist aber der Standpunkt des individualistischen (egoistischen) Eudämonismus in keiner Weise verlassen, und der Pflichtbegriff schrumpft zusammen auf einfache, unverbindliche Klugheitsregeln.

Den sittlichen Opfermut, die Pflichttreue bis in den Tod, muß das System als unsinnig, oder gar unsittlich bezeichnen; ebenso kommen die verwandten Begriffe der Schuld und Reue in Wegfall.

Lassen wir aber jenes, an sich schon unhaltbare, Postulat fallen, so könnten wir den Sozial-Eudämonismus zweitens konstruieren vom Standpunkte der Gesellschaft aus. Hier gewinnen wir aber höchstens Pflichten der Gesamtheit; dem Individuum kommt keine selbständige sittliche Bedeutung zu, und jene Pflichten der Gesamtheit sind auch nichts weiter, als der Ausdruck ihres natürlichen, egoistischen Selbsterhaltungstriebes. Wird aber dennoch von Pflichten der Individuen gesprochen, so sind diese in Wirklichkeit äußere Zwangsverpflichtungen, entbehren also an sich jeglichen sittlichen Gehaltes.

Schließlich bietet sich noch die »uninteressierte, universelle Sympathie«, oder die Idee des Wohlwollens, als Basis des Sozial-Eudämonismus an. Hier entspringt aber der verpflichtende Grund, das Gesamtwohl anzustreben, nicht dem System selber, sondern dem ethischen Idealismus. Damit ist aber die Selbständigkeit des Systems aufgegeben; und so endet gerade diese Fundierung mit dem Selbstbekenntnis des Sozial-Eudämonismus, daß er sich unfähig fühlt, aus sich selber heraus den Pflichtbegriff zu bilden.

Die Sozialdemokratie als Vertreterin des wissenschaftlichen Sozial-Eudämonismus.

Wie schon mehrfach erwähnt,[1]) bildet ein Hauptkontingent der Anhängerschaft des wissenschaftlichen Sozial-Eudämonismus die Sozialdemokratie. Die Führer der alten, revolutionären Richtung, die unter dem verderblichen Einflusse des fanatischen Parteihäuptlings und -Diktators Bebel steht, tun ihr Möglichstes, um die Massen für ihren materialistisch-sozialeudämonistisch-evolutionistischen Standpunkt[2]) zu gewinnen, in der Meinung dadurch dem kämpfenden Proletariat eine Waffe für den Klassenkampf in die Hand zu geben, womit sie die alten Ideale, speziell die verhaßte christliche Religion, in denen sie merkwürdigerweise die Haupthindernisse[3]) für den Sieg des Sozialismus erblicken, zertrümmern könnten.[4]) Daß seit den letzten Jahren im Gegensatz zu dem wüsten agitatorischen Treiben der siebziger Jahre, das dem Grundsatze: »Religion ist Privatsache« Hohn sprach, bereits eine große Mäßigung eingetreten ist, ist allerdings unverkennbar. Daß heutzutage in der Sozialdemokratie — wenn auch teilweise nur geduldet — Leute Platz haben, denen man die ehrliche Überzeugung, daß sie es mit ihrem Christentum ernst nehmen, nicht absprechen kann, und welche ohne Scheu bekennen: »Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht«, bedeutet gegen früher

[1]) Vergl. oben S. 29, 54.

[2]) Einheitlich ist ihr Standpunkt ja durchaus nicht. Streng genommen verträgt sich z. B. der fatalistische marxistische soziale Materialismus durchaus nicht mit dem Sozial-Eudämonismus. In Bebels Buch gehen beide Ansichten durcheinander.

[3]) Merkwürdigerweise, denn nicht bloß aus historischen, psychologisch-begreiflichen Gründen herrscht diese Stimmung vor. Nicht nur, weil die christlichen und sittlichen Ideale leider oft zur Unterdrückung berechtigter Forderungen der Arbeiterbewegung gemißbraucht worden sind, sondern rein prinzipiell vertreten sie diese irrtümliche Ansicht.*) — Aber nichtsdestoweniger entlehnen sie in Wirklichkeit die schärfsten Waffen der Kritik, die sie an den bestehenden Zuständen üben, der absoluten Ethik und dem Christentum. (Vergl. Grotthuss a. a. O. S. 4.)

[4]) Um Mißdeutungen vorzubeugen, mag indessen hier ausdrücklich betont werden, daß das Programm der deutschen sozialdemokratischen Partei selbst kein Wort von irgendwelchem Materialismus als der Weltanschauung des Sozialisten enthält. — Vergl. über das geschichtszufällige Bündnis des Sozialismus mit dem Materialismus überhaupt: P. Göhre, »Das religiöse Problem im Sozialismus« in den Soz. Monatsheften 1902, Nr. 4; »Materialismus und Religion« ebenda Nr. 7; »Christentum und materialistische Geschichtsauffassung« ebenda Nr. 8.

*) Vergl. W. Sombart, Sozialismus u. soz. Bewegung. 1901. S. 92.

schon einen gewaltigen Fortschritt und ist ein erfreuliches Anzeichen, ein Strahl der Morgenröte einer heranbrechenden neuen Zeit, wo die gegenwärtige christentumsfeindliche, materialistische Strömung, »die alte Schlange« überwunden sein wird, und das Proletariat sich wieder einer religiösen und idealistischen Weltanschauung zukehren wird. »Ich glaube an den Sieg des Guten auch im Herzen unseres Volkes.«[1])

Es liegt ja nahe zu meinen, wenn der Arbeiter anstatt auf das Jenseits und die idealen Werte sich allein auf die wirtschaftlichen Verhältnisse hingewiesen sieht, er mit um so größerem und konzentrierterem Eifer sich der sozialen Arbeit zur Hebung seines Standes widmen würde. Dabei ist aber etwas Wichtiges außer acht gelassen: nämlich, daß der Eudämonist zwar auf die ideellen und jenseitigen Güter gerne Verzicht leistet, aber nicht, um sich im aufopfernden Dienste seiner Mitmenschen und Arbeitsgenossen zu verzehren, sondern um sich im Genusse der individuellen Freiheit dem diesseitigen, größtmöglichen persönlichen Wohlbefinden hingeben zu können. Jede andere Handlungsweise wäre gegen das Prinzip. Deshalb sollten jene Führer vielmehr froh sein, daß aus ihren Irrlehren die praktischen Konsequenzen oft nicht gezogen werden. Wäre das der Fall, so wäre es mit jeglicher »Brüderlichkeit«, jedem Solidaritätsgefühle und sozialem Opfersinne aus und vorbei! Und der Sozialismus wäre dem unabwendbaren Todeslose verfallen.

Ferner mit welchem Rechte erhebt denn die Sozialdemokratie im Namen der Moral, ihre Stimme gegen den Lebensgenuß der »oberen Zehntausend?« Sie weiß sich ja kaum genug zu tun mit ihren ethischen Vernichtungsurteilen, gesprochen aus dem Brustton sittlicher Entrüstung über den Klassenegoismus, die Heuchelei usw. der »sündigen, verderbten und versumpften Bourgoisie«,[2]) und

[1]) Arndt, Die Religion der Sozialdemokratie. 1892. S. 33.

[2]) Man vergleiche besonders bei Bebel*) a. a. O. das Kapitel: »Die Prostitution, eine notwendige soziale Institution der bürgerlichen Welt.« Weit davon entfernt, wie es nach der Überschrift und der geschichtsmaterialistischen Auffassung des Verfassers konsequenterweise zu erwarten wäre, dabei stehen zu bleiben, diese dunklen Nachtseiten als notwendiges Produkt der ökonomischen Verhältnisse zu erklären, wird vielmehr hier die Prostitution und andere Sünden in einer Tonart gegeißelt, welche an eine hohe sittliche Lebensauffassung erinnert. Falls diese ernste Strafpredigt über die herrschende Unsittlichkeit, woran wir nicht zweifeln wollen, aus ehrlichem Empfinden kommt, so wird dadurch das ganze Prinzip des Verfassers Lügen gestraft. Abermals ist die absolute Ethik mit einem ihrer

*) Bebel, Die Frau und der Sozialismus. 1903. S. 174.

sieht darin ein Hauptmittel ihrer Agitation! Weder im ethischen Materialismus, noch in dem damit sich berührenden evolutionistischen Eudämonismus aber kann von sittlicher Zurechnung, von Schuld und Sünde gesprochen werden. Wie reimt sich also dazu das Brandmarken der Selbstsucht gewissenloser Unternehmer und Spekulanten, die doch nichts anderes sind, als praktische Sozial-Eudämonisten, also ihre eigenen Glaubensbrüder, die in der Konsequenz ihres Prinzips handeln, daher eudämonistisch beurteilt, untadelig und sittlich genannt werden müssen; oder überhaupt der Haß gegen die Kapitalisten, die »habgierigen Ausbeuter des Proletariats?« Für die Sünden des Kapitalismus zieht man die Personen seiner Vertreter zur Rechenschaft (wenngleich das in der Theorie abgestritten wird). Für die Sünden des Sozialismus werden die »Genossen« niemals einstehen wollen![1]) Was für ein Gewicht können aber die sittlichen Urteile einer Partei in Anspruch nehmen, welche mit verschiedenem Maße mißt, je nach der Klassen- oder Parteizugehörigkeit der Betreffenden? Das ist in der Tat eine »Parteimoral mit doppeltem Boden«. Darum: soll jener Appell an das Gewissen der Besitzenden ernst genommen werden, dann fort mit dem ethischen Materialismus und Eudämonismus! Ihnen gebührt es nicht, sich auf den Richterstuhl der Moral zu setzen.

Auch ist es unverantwortlich, dem Volke vorzureden, seine Nöte und Bedürfnisse lägen nur auf materialem Gebiete. Nein, Gott sei Dank, auf eine solche Stufe ist unser Volk noch nicht heruntergekommen! Es fehlt noch viel, bis diese unsittlichen Irrlehren gewisser sozialdemokratischer Führer in die Wirklichkeit übersetzt sind.[2]) Hören wir Carlyle,[3]) der besser als diese Führer oder vielmehr Verführer den wunden Punkt in der sozialen Frage getroffen hat: »Zu all dem Druck, unter welchem die niederen Klassen seufzen, kommt nun noch der bitterste und schlimmste Kummer hinzu, die

ärgsten Verächter durchgegangen! Da die Wissenschaft das zweite Wort im Munde eines Sozialdemokraten ist, sollte ihnen doch endlich ein Licht aufgehen, was es mit der wissenschaftlichen Konsequenz ihrer so vielgepriesenen Weltanschauung auf sich hat. Ein System, das solche Widersprüche in sich birgt, das sich immer wieder selbst korrigieren muß, erklärt sich ja selber für bankerott! Und eine solche an Selbstwidersprüchen leidende Weltanschauung soll die wirksamste Waffe im Klassenkampfe sein?! videant consules!

[1]) Vergl. Arndt, Die Religion der Sozialdemokratie. Evangelisch-soziale Streitfragen, zweite Reihe, Heft 6. Leipzig, Grunow, 1892. S. 33.

[2]) Ebenda. S. 33. Vergl. oben S. 29 f.

[3]) Carlyle, Chartismus, herausg. von Hensel. Vandenhoeck & Rupr. S. 32; 37; 82 u. a. — Vergl. ders., Helden und Heldenverehrung (über Mahomet) u. a.

unerträgliche Überzeugung, daß sie ungerecht behandelt werden, daß ihr Los in dieser Welt nicht auf Recht, nicht einmal auf Notwendigkeit und Macht begründet ist und weder ist, was es sein sollte, noch was es einmal sein wird. — Nicht was der Mensch äußerlich besitzt oder entbehrt, macht sein Glück oder sein Elend aus. Nacktheit, Hunger, Elend aller Art, ja der Tod sind heiter ertragen worden, wenn das Herz in Ordnung war. Das Gefühl aber, Ungerechtigkeiten ertragen zu müssen, ist allen Menschen unerträglich. Der tierischste schwarze Afrikaner erträgt es nicht, daß ihm unrecht geschieht. Kein Mensch kann es ertragen, braucht es zu ertragen. Ein heiligeres Gesetz als irgend ein auf Pergament geschriebenes, ein Gesetz, das direkt von Gottes Hand in das tiefste Innere des Menschen eingegraben ist, erhebt beständigen Protest dagegen.« — »So ist die Ungerechtigkeit das schlimmste Übel, einige Menschen nennen sie das einzige Übel in dieser Welt.« — »Millionen sagen: Seht unser Los ist ungerecht, unser Leben ist nicht heil, sondern krank; geht ihr und erlangt uns Gerechtigkeit! Denn ob der arme Fabrikarbeiter nach der Festsetzung der Arbeitszeit oder nach der Fabrikgesetzgebung oder nach der Aufhebung der Kornzölle schrie, ob er für oder gegen irgend ein sonstiges Gesetz schrie, so war es immer dies, was er meinte. Alle Gesetzesvorlagen, die mit einem Schein von Billigkeit eingebracht worden sind, konnten in ihm einige Hoffnung erwecken, konnten einigen tumultuarischen Beifall von ihm erlangen.« — »Nach Gerechtigkeit schreit er, nach gerechtem Lohn, nicht allein nach Geld.« Und darin liegt etwas ungemein Achtungswertes und wir können wohl sagen, allgemein Geachtetes. Es ist der gemeinsame Stempel der Menschheit, der in uns allen sein Recht fordert.«

Diese Stimme des englischen Bußpredigers ist nun zwar ergangen in einer Zeit, wo man noch nichts wußte von Arbeiterfürsorge, Versicherungswesen usw., sondern wo das unverfälschte Manchestertum noch »in seiner Sünde Maienblüte« stand, ein Hohn auf die Lehre des Nazareners und das englische Kirchentum.

Aber wer wollte sagen, daß seine Worte in der Gegenwart völlig antiquiert seien? Die Tatsache bleibt jedenfalls bestehen, daß der Schwerpunkt der Arbeiterfrage nicht so sehr auf eudämonistischem, materiellem, als auf ideellem und ethischem Gebiete liegt, und daß im Grunde genommen und in praxi in der Volksseele diese Stimmung vorherrscht und sich immer wieder geltend macht. Doch wenn auch die soziale Frage eine reine »Magenfrage« wäre und nicht vielmehr in höherem Grade eine sittliche Frage, so kann sie doch nur von

beiden Seiten aus, von seiten der bürgerlichen Kreise und von seiten des Proletariats, mit Hilfe sittlicher Kräfte einer befriedigenden Lösung nahe gebracht werden.

»Der Widerspruch aber, an dem die Sozialdemokratie krankt, ist eben der, daß sie die Weltanschauung, aus der heraus sie ihre Forderungen praktisch geltend macht und zu begründen bemüht ist, in der Theorie nicht anerkennen will und bei einem glatten indifferenten Materialismus .... stehen bleibt.« [1]) Der »Klassenegoismus« und Eudämonismus gewisser Besitzenden aber, der dem sozialen Fortschritte im Wege steht, kann nicht durch den Eudämonismus des Proletariats bekämpft werden. Egoismus kann nicht durch Egoismus prinzipiell überwunden werden. Da entscheidet brutale Gewalt. Dann aber: Vae victis! Das sind aber in diesem Falle die letzteren. Denn die Macht ist, trotz aller phrasenhaften Redensarten, eben auf seiten der Besitzenden. Darum sollte sich die Arbeiterschaft endlich davon überzeugen, daß sie einzig und allein im Namen der sozialen Gerechtigkeit ihre Forderungen erheben und wirksam vertreten kann, und daß die sittlichen Ideen allein, besonders die Idee des Wohlwollens, die identisch ist mit der wahren christlichen Nächstenliebe, die Idee des Rechts und der Billigkeit ihnen eine unangreifbare Unterlage und den richtigen Maßstab für die Berechtigung oder Nichtberechtigung ihrer Bestrebungen abgeben können. Nur inwiefern sie mit diesen übereinstimmen, haben sie Aussicht auf bleibende Realisierung. [2]) Dann aber sind sie im Besitz der schärfsten, unzerstörbaren Waffen, wie sie allein das Arsenal der absoluten Ethik zu geben im stande ist. Denn »die größte Macht im Himmel und auf Erden, in Zeit und Ewigkeit ist das Sittliche.« [3]) Unter dem Banner des ethischen Sozialismus, der auch der Würde des einzelnen, der einzelnen Menschenseele gerecht

[1]) Grotthuss, Probleme und Charakterköpfe. (Alte und neue Ideale.) S. 4.

[2]) Vergl. Lindner:*) »Die Geschichte der Menschheit ist ein stetiger Kampf zwischen den Ideen und Interessen (d. h. Bestrebungen zum eigenen Vorteil); für den Augenblick siegen immer die Interessen, für die Dauer nur die Ideen.« — Statt Kampf zwischen Ideen und Interessen kann man auch sagen, was dasselbe ist: Zwischen Egoismus oder Eudämonismus und Idealismus (Carlyle würde sagen: »Glauben«), oder um in der Bibelsprache zu reden, zwischen »Fleisch und Geist«.

[3]) Taute, Religionsphilosophie vom Standpunkt der Philosophie Herbarts. I. S. 644.

*) Lindner, Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Sozialwissenschaft. Wien, Gerold, 1871.

wird, beseelt von einem Pflichtgefühle und Opfermute, wie ihn der Sozialeudämonismus nicht verleihen kann, werden sie sich emporarbeiten, unterstützt von allen sittlich Denkenden, die jetzt noch, trauernd über die Verirrung der Massen, vielfach beiseite stehen, und in den Kampf ziehen gegen allen unethischen Egoismus, wo er sich auch finden mag, im Glauben an eine göttliche, sittliche Weltordnung und den Sieg des Guten und der Ideen.[1])

[1]) Vergl. dazu die herrlichen Worte Reins:*) »Der Glaube an eine göttliche Weltordnung läßt die Menschen immer und immer wieder auf Gerechtigkeit hoffen. Ohne solche Glaubenshoffnung aber ist große Liebe unmöglich. Und ohne Liebe kein Opfer. Nach Menschen voll Liebe und Opfersinn schreit die Erde und wird sie immer begehren. Liebe ist für die menschliche Gesellschaft nötig, wie Blut für den Körper und Licht für das Auge. Wer aber gibt diese Liebe? **Der Materialismus nicht** . . . . Jesus allein kann sie geben. Unter seiner persönlichen Einwirkung wächst sie empor. In ihm tritt uns das Prinzip der Liebe in ihrer Vollendung entgegen, greifbar, sichtbar. Und so schreitet sein Geist, der Geist der Liebe, durch die Jahrhunderte. . . .«

*) Rein, Grundriß der Ethik. 1902. S. 25.

Berichtigung:

Seite 6, Zeile 2 ist »und Höffding« zu streichen.

Lebenslauf.

Ich, Gerhard Burk, ev.-luth. Konfession, sächsischer Staatsangehöriger, bin geboren am 3. Mai 1878 in Lichtenstern im Neckarkreis, als der zweite Sohn des Pfarrers Albert Burk und Pauline geb. Schelling. Nachdem ich das Gymnasium zu Potsdam absolviert hatte, studierte ich in Tübingen Philosophie (bei Pfleiderer und Sigwart), alte Philologie und Theologie. In den späteren Semestern in Berlin widmete ich mich fast gänzlich der Theologie und bestand nach achtsemestrigem Studium das I. theologische Examen. In den letzten Studienjahren verkehrte ich viel mit dem Sozialethiker und Religionsphilosophen Professor a. D. lic. theol. Dr. A. Schoel, der mich für Philosophische Sozialethik und soziale Ethnagogik (Wissenschaft der Sozial- und Volkserziehung) zu interessieren verstand, wofür ich ihm großen Dank schuldig bin; und ich rechne es mir zur Ehre an, seitdem seinem Freundeskreise (Bund für Geistes- und Sozialreform) anzugehören. So beschäftigte ich mich seit meinem Examen viel mit ethischen Problemen sowie mit Philosophie überhaupt, besonders mit Herbart und der Herbartschen Schule. Von besonderem Werte sind mir dabei die Werke von O. Flügel geworden. Die Frucht dieser Studien ist vorliegende Dissertation. Außerdem trieb ich zugleich in Rücksicht auf meine Berufsarbeit — seit $2^1/_2$ Jahren bin ich Lehrer an der Lateinschule zu Eibenstock im Erzgebirge — Pädagogik und lag meiner theologischen Fortbildung ob.